Heidegger

y la cuestión del tiempo

Françoise Dastur



Colección Nombre Propio/10

Ediciones del ______

Heidegger y la cuestión del tiempo

Françoise Dastur

Colección: Nombre Propio



Dastur, F.
Heidegger y la cuestión del tiempo - 1a ed. - Buenos Aires : Del Signo, 2006.
136 p. : 22x15 cm.
Traducido por: Lisabeth V. Ruiz Moreno
ISBN 987-1074-38-7

1. Filosofía. I. Ruiz Moreno, Lisabeth V., trad. II. Título
CDD 100

Diseño de tapa e interior: Gabriela Cosin
Traducción: Lisabeth V. Ruiz Moreno

Títuo original: Heidegger et la question du temps

Julián Alvarez, 2844 - 1° A
Buenos Aires - Argentina
Tel.: 4804-4147
edicionesdelsigno@arnet.com.ar

ISBN-10: 987-1074-38-7
ISBN-13: 978-987-1074-38-9

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication Victoria Ocampo, bénéficie du soutien du Ministère français des Affaires Etrangères et du Service de coopération et d'action culturelle de l'Ambassade de France en Argentine

Esta obra se publica en el marco del Programa Ayuda a la Publicación Victoria Ocampo, con el apoyo del Ministerio Francés de Asuntos Extranjeros y del Servicio de cooperación y acción cultural de la Embajada de Francia en Argentina

Ouvrage publié avec le concours du Ministère français chargé de la culture. Centre national du livre.

Obra publicada con la ayuda del Ministerio francés encargado de cultura. Centro nacional del libro.

Esta obra se terminó de imprimir en el mes de julio de 2006, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

Impreso en la Argentina - Printed in Argentina

SUMARIO

Dies, ja dies allein ist Rache *selber:*
des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr "Es war".

Cesi, oui, cesi seul est la *vengeance* même:
la répulsion de la volonté contre le temps et son "ce fut".

F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathustra*

Presentación

"Toute espèce de polémiqe manque
par avance la tenue de la pensée."
¿Qu'appelle-t-on penser?, p. 86.

Este pequeño libro no tiene otra ambición que la de ofrecer, a aquellos que anhelan hacerse por sí mismos una idea del pensamiento de Heidegger, un cierto número de puntos de referencia destinados a guiar la lectura efectiva de los textos. El hilo conductor que se presenta, por decirlo así, es el de la problemática que Heidegger no ha cesado de considerar como su cuestión fundamental: la relación del ser y del tiempo.

Toda la originalidad del pensamiento de Heidegger tiende en efecto a la elucidación del *sentido temporal* de lo que la tradición occidental desde su comienzo (con Parménides, Platón y Aristóteles) ha nombrado "ser". Heidegger parte de esta simple constatación: la *ousía* (el ser, o mejor dicho, la entidad) es comprendida por los griegos como presencia constante. Entonces, lejos de que el tiempo sea un carácter de lo que es, un criterio a partir del cual se diferencian las regiones del ser –lo temporal opuesto a lo intemporal o a lo eterno– es, al contrario, la idea de ser misma, la que es pensada bajo el horizonte del tiempo y relacionada con uno de sus modos determinados: *el presente*. Desde 1927, en *Être et temps,* su obra mayor, Heidegger plantea la tesis de la *Temporalidad del ser* que desacredita radicalmente la equivalencia metafísica del ser y de la eternidad.

Sin embargo, no se trata para Heidegger de quedarse en una tesis ontológica general, sino de seguir una investigación onto-

lógica "concreta": es necesario, en efecto, elucidar el sentido temporal del ser, partiendo de un ser o más bien de un *ente* determinado. Heidegger elige partir del ente que comprende el ser, es decir, del único para el cual "hay" ser –a saber, el hombre mismo al que renuncia llamar "conciencia" o "sujeto" según las apelaciones de su figura moderna y al que bautiza intraduciblemente con el nombre de *Dasein*. Lo que define esencialmente al hombre en tanto que *Dasein*, es la *existencia*, es decir, el hecho de estar fuera de sí, de tener una estructura *extática*, opuesta al sujeto moderno cerrado sobre sí mismo. A esta esencial *apertura* del ser del hombre Heidegger la llama *cuidado* al término de un *análisis existenciario* que es sólo preliminar.

Se trata, pues, de poner al día el sentido propiamente temporal de la existencia en tanto que modo de ser exclusivamente humano. Ahora bien, el *Dasein* en tanto existente es finito, es decir, mortal: es un *ser para la muerte*, lo que implica que la finitud no es un accidente de su esencia "inmortal", sino el fundamento mismo de su existencia. Por esta razón, la temporalidad del *Dasein* no debe comprenderse como la de un ser *en* el tiempo de un sujeto por esencia intemporal, sino como el despliegue en tres direcciones de una misma apertura. Si Heidegger retiene del análisis clásico del tiempo su triple estructura, pasado, presente y futuro no designan ya ahoras que se suceden en la "línea" del tiempo sino modalidades co-originarias de la existencia, es decir, *éxtasis*. Una de ellas, el advenir, tiene, sin embargo, un primado: es a partir del advenir, es decir, de la anticipación de la muerte, que se despliega el sentido *propio* de la temporalidad de un ser finito. Heidegger desemboca así en la tesis de la *finitud* del tiempo original que se opone a aquella, clásica, de la infinidad del tiempo de la naturaleza.

Es posible repetir el análisis existenciario preliminar al poner en evidencia el sentido temporal de las estructuras o existenciarios del *Dasein* que lo caracterizan en su *cotidianeidad*. Pero, para dar cuenta del enigma, es decir, de la *extensión* temporal del *Dasein entre* el nacimiento y la muerte, es necesario comprender que la cuestión de la cohesión de la existencia no se plantea sino a quien vive en la dispersión y no para aquél que

asume las posibilidades que de hecho hereda, de aquél que es, en sentido propio, histórico, que existe como temporalidad finita. No obstante, el *Dasein* preocupado "cuenta" con el tiempo y se comprende como existente *en* el tiempo.

Es necesario, pues, explicar la *génesis* de la idea de tiempo sucesivo e infinito a partir de la temporalidad originaria del *Dasein*. Ahora bien, este tiempo *vulgar* no es, respecto del tiempo original, como el tiempo objetivo de la naturaleza con respecto al tiempo subjetivo del alma: más bien la problemática heideggeriana ha tenido por virtud hacer estallar la distinción sujeto-objeto. Hay ser y tiempo en tanto hay *Dasein*, lo que no significa de ninguna manera que ser y tiempo sean "productos" de nuestro entendimiento, sino, antes bien, que con el *Dasein* y en cierto modo en él –en el claro del *Da*–, adviene todo mundo y toda historia. El concepto *vulgar* del tiempo (vulgar no se opone aquí a filosófico, sino que caracteriza el aspecto *público, divulgado* del tiempo) encuentra su origen en una *nivelación* del tiempo original por la cual éste se encuentra menos identificado con el espacio que referido al mundo de la preocupación cotidiana y reducido a la pura subsistencia de una sucesión infinita de *ahoras*, como lo quería Bergson. De allí nace la idea de un tiempo infinito, sucesivo e irreversible. Pero esta representación vulgar del tiempo tiene su *legitimidad propia*, la del tiempo público que corresponde efectivamente a un modo de ser del *Dasein*: la preocupación cotidiana. Sin embargo, no es a partir del tiempo público que puede comprenderse lo que es verdaderamente el tiempo, pues en él, el sentido de la temporalización sufre una modificación fundamental: en efecto, es a partir del *presente*, es decir, de un ahora puntual (y no a partir del advenir) que se despliegan las otras dimensiones temporales.

No obstante, el análisis de la temporalidad del *Dasein* y la puesta en evidencia del carácter derivado de nuestra representación habitual del tiempo no son la respuesta a la cuestión fundamental de la Temporalidad del ser. En efecto, habría que mostrar cómo la comprensión del ser se vuelve posible por la temporalidad extática del *Dasein*, en otros términos, cómo se constituye la idea de ser en la multiplicidad de sus acepciones

a partir del tiempo como "lugar". Este programa no se completó en 1927, Heidegger deja inacabado *Ser y tiempo,* mientras persigue la misma problemática en sus cursos del mismo período. La conferencia de 1962 que reanuda con el programa de la tercera sección no publicada de la primera parte de *Ser y tiempo* bajo el título de *Tiempo y ser,* presenta otra perspectiva sobre la Temporalidad del ser que aquella que fuera esbozada en 1927. Es bajo el nombre, igualmente intraducible, de *Ereignis* que es pensada la *co-apropiación* del tiempo y del ser allende todas las distinciones metafísicas.

Referencia de los textos citados

La sucinta presentación que acaba de hacerse estuvo esencialmente destinada a explicitar la articulación en tres capítulos del desarrollo que seguirá, tal como se encuentra anunciado en el sumario.

Encontraremos en el apéndice una bibliografía que hace un repertorio de los comentarios críticos en los cuales me he inspirado, y notas que conciernen a la traducción de ciertos términos. Me he abocado a proponer una traducción *nueva* de *todos* los textos citados, apoyándome, no obstante y ampliamente, en las traducciones existentes y sólo modificándolas en la medida en que mi propósito lo exigía.

Los escritos de Martin Heidegger han sido citados según las ediciones y las traducciones indicadas más abajo; algunas de ellas, para mayor comodidad, están designadas por siglas en los textos. La sigla *GA* seguida de un número designa los diferentes tomos de la edición completa –*Gesamte Ausgabe*– de las obras de Heidegger en curso de publicación en Vittorio Klostermann en Francfort-sur-le Main.

> *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik, in Frühe Schriften,* Klostermann 1972, pp. 1-129. (dissertation de 1914: *La doctrine du jugement dans le psychologisme. Contribution critique positive à la logique*). Hay trad. cast.: Heidegger, M. (1973), *La doctrina del juicio en el psicologismo,* traducción de Elbio H. Calleti, Universidad de

Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, versión mecanografiada.

Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, en *Frühe Schriften*, pp. 131-353. (Tesis de habilitación de 1916: *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, trad. de F. Gaboriau, Gallimard, 1970). Hay trad. cast.: Heidegger, M. (1973), *La doctrina de las categorías y del significado según Duns Scoto*, traducción de Elbio H. Calleti, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, versión mecanografiada.

Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft, en *Frühe Schriften*, pp. 355-375. (Lección de habilitación del 27 julio de 1915: *Le concept de temps dans la science historique*). Hay trad. cast.: Heidegger, M. (1973), *El concepto de tiempo en la ciencia histórica*, traducción de Elbio H. Calleti, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, versión mecanografiada.

Einführung in die Phänomenologie der Religion (*Introduction à la phénoménologie de la religion*) (Curso del semestre de invierno de 1920-1921. Este curso no fue publicado aún en la edición completa y su publicación no ha sido anunciada hasta hoy. Encontraremos un resumen sucinto en Otto Pöggeler, *La pensée de Heidegger*, Aubier Montaigne, 1967, pp. 47-50, y un comentario más profundo en T. Sheehan, Heidegger's "Introduction to the phenomenology of religion", 1920-1921, en *The Personalist*, LX, 3, 1979, pp. 312-324.) Hay trad. cast.: Pöggeler, O. (1986), *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza.

GA 61

Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, Klostermann, 1985 (curso del semestre de invierno 1921-1922: *Interprétations phénoménologiques concernant Aristote*.) Hay trad. cast.: Heidegger, M. (2002), *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*, trad. de Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta.

GA 63

Ontologie (Hermeneutik der Faktizität), Klostermann, 1988. (Curso del semestre de verano de 1923): *Ontologie [Herméneutique de la facticité]*). Hay trad. cast.: Heidegger, M. (1999), *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. y glosario de Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza.

Der Begriff der Zeit, conferencia pronunciada en julio de 1924 ante la Sociedad de Teología de Marburgo y publicada en Niemeyer, Tubinga, en octubre de 1989: *Le concept du temps*, trad. por M. Haar y M. B. de Launay en *Martin Heidegger, Cahier de L'Herne*, 1983, p. 27 -37. Hay trad. cast.: Heidegger, M. (1999), *El concepto de tiempo*, Madrid, Trotta.

GA 17

Der Beggin der neuzeitlichen Philosophie. (Curso del semestre de invierno de 1923-1924: *Le début de la philosophie moderne*; por aparecer.)

GA 19

Platon: Sophistes, curso del semestre de invierno 1924-1925 (por aparecer).

GA 20

Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Klostermann, 1979. (Curso del semestre de verano de 1925: *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*.)

GA 21

Logik. Die Frage nach der Wahreit, Klostermann, 1976. (Curso del semestre de invierno de 1925-1926: *Logique. La question de la verité*.) Hay trad. cast.: Heidegger, M. (2004), *Lógica. La pregunta por la verdad*, Madrid, Alianza.

SZ

Sein und Zeit, 1927: citado de acuerdo con la paginación de la 10ª edición, Niemeyer, 1963, paginación reproducida al

margen de las traducciones francesas. Existen varias traducciones francesas, parciales o totales:

Extractos de la segunda sección (§§ 46-53, 72-76) traducidos por H. Corbin en M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Gallimard, 1951, pp. 115-208 (la primera edición data de 1937).

L'Être et le temps, traducción sólo de la primera sección por R. Böhm y A. de Waelhens, 1964.

Être et temps, traducción fuera del comercio del texto de la 10ª edición por E. Martineau, aparecida en las Ediciones Authentica en 1985.

Être et temps, traducción del tomo 2 de la edición completa (GA 2) por F. Vezin, Gallimard, 1986. (Esta edición tiene la ventaja de contener el texto de las apostillas provenientes del ejemplar del trabajo de Heidegger.)

Hay trad. cast.: Heidegger, M. (1951), *El Ser y el tiempo*, prólogo y traducción de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica.

GA 24

Die Grundprobleme der Phänomenologie, Klostermann 1975. (Curso del semestre de verano de 1927: *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, traducción de J. F. Courtine, Gallimard, 1985; la paginación del texto original fue reproducida al margen de la traducción.) Hay trad. cast.: Heidegger, M. (2000), *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, prólogo y traducción de Juan José García Norro, Madrid, Trotta.

Phänomenologie und Theologie, Klostermann, 1970. (Contiene la segunda parte de una conferencia hecha bajo el mismo título el 9 de julio de 1927 ante el Círculo de Teología Evangélica de Tubinga; puede encontrarse la trad. francesa en *Archives de Philosophie*, XXXII, 1969, p. 355 y ss.) Hay trad. cast.: Heidegger, M. (2000), *Hitos*, apéndice a Fenomenología y Teología, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, pp. 66-73.

GA 25

Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft, Klostermann, 1977. (Curso del semestre de invierno de 1927-1928: *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*, traducción de E. Martineau, Gallimard, 1982; la paginación del texto original fue reproducida al margen de la traducción.)

GA 26

Metaphysische Anfangsgründe der Logik, Klostermann, 1978. (Curso del semestre de verano de 1928: *Les premiers principes métaphysiques de la logique.*)

QI

Von Wesen des Grundes, Klostermann 1955. (Redactado en 1928, este opúsculo apareció por primera vez en el libro de homenajes dedicado a Husserl por su septuagésimo aniversario: *Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou raison*, traducción de H. Corbin en 1937, retomado en *Questions I*, o.c., pp. 85-158).

QI

Was ist Metaphysik?, Klostermann, 1949. (Curso inaugural del 24 de julio de 1929, cuando la nominación de Heidegger como sucesor de Husserl en Friburgo: *Qu'est-ce que la métaphysique?*, traducción en 1937 por H. Corbin retomada en *Questiones I*, Gallimard, 1968, pp. 47-72; una trad. más reciente, por R. Munier ha aparecido en *Cahiers de L'Herne* consagrada a Heidegger en 1983, pp. 47-58). Hay trad. cast.: Heidegger, M. (1983), *¿Qué es la metafísica?*, traducción de Xavier Zubiri, Buenos Aires, Siglo Veinte.

KM

Kant und das Problem der Metaphysik, Klostermann, 1937. (Texto de 1929: *Kant et le problème de la métaphysique*, traducción de A. de Waehlens y W. Biernel, Gallimard, 1953). La edición de 1973 contiene en el apéndice el texto del debate

de Davos entre Cassirer y Heidegger, que fue traducido por P. Aubenque en E. Cassirer-M. Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie*, París, Beauchesne, 1972. Hay trad. cast.: Heidegger, M. (1954), *Kant y el problema de la metafísica*, traducción de Gred Ibscher Roth, revisada por Elsa C. Frost, México, Fondo de Cultura Económica.

GA 29/30

Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt- Endlichkeit-Einsamkeit, Klostermann, 1983. (Curso del semestre de invierno de 1929-1930: *Les concepts fondamentaux de la métaphysique, Monde - Finitude - Solitude.*)

GA 31

Vom Wesen der menschlichen Freiheit, Klostermann, 1982. (Curso del semestre de verano de 1930: *De l'essence de la liberté humaine*, trad. de E. Martineau, Gallimard, 1987; la paginación del texto original está reproducida al margen de la traducción.)

RR

Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, Rektoratsrede, Breslau, Korn, 1933. (Discurso de rectorado pronunciado el 27 de mayo de 1933 en Friburgo: *L'auto-affirmation de l'université allemande*, traducción de G. Granel, TER bilingüe, 1982; una nueva traducción de F. Fédier, bajo el título de "L'université allemande envers et contre tout elle-même", ha aparecido en noviembre de 1983 en el *Débat*, n° 27, Gallimard. Este número contiene igualmente la traducción, por F. Fédier, de un texto que data de 1945: *Le rectorat 1933-1934*. Se encontrará la trad., de N. Parfait, de los otros textos políticos de M. Heidegger en el *Débat*, n° 48, enero-febrero de 1988.) Hay trad. cast.: Heidegger, M. (1987), *Autoafirmación de la universidad alemana*, Madrid, Tecnos.

EM

Einleitung in die Metaphysik, Tubinga, Niemeyer, 1953. (Curso del semestre de verano de 1953: *Introduction à la mé-*

taphysique, traducción de Gilbert Kahn, PUF, colección Epiméthée, 1958.) Hay trad. cast.: Heidegger, M. (1989), *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa.

GA 65

Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), Klostermann, 1989. (*Contributions à la philosophie* < « *De l'Ereignis* » >, manuscrito de los años 1936-1938.) Hay trad. cast.: Heidegger, M. (2002), *Aportes a la filosofía; acerca del evento*, Buenos Aires, Biblos.

GA 52

Hölderlins Hymne "Andenken", Klostermann, 1982. (Curso del semestre de invierno de 1941-1942: *L'hymne "Souvenir" de Hölderlin*.) Hay trad. cast.: Heidegger, M. (1983), *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, traducción de José María Valverde, Barcelona, Ariel.

GA 54

Parmenides, Klostermann, 1982. (Curso del semestre de invierno 1942-1943.) Hay trad. cast.: Heidegger, M. (2005), *Parménides*, Madrid, Ed. Akal.

QI

Vom Wesen der Wahrheit, Klostermann, 1943. (Conferencia pronunciada por primera vez en Brême en 1930: *De l'essence de la vérité*, traducción de A. de Waelhens y W. Biernel en *Questions I*. o.c., pp. 159–194.) Hay trad. cast.: Heidegger, M. (1983), "De la esencia de la verdad" en *¿Qué es la metafísica?*, trad. de Xavier Zubiri, Buenos Aires, Siglo Veinte.

HB

Ueber den Humanismus, Brief an Jean Beaufret, Bern, Francke Verlag, 1947. (*Lettre sur l'humanisme [Lettre à Jean Beaufret]*, traducción de R. Munier, Aubier Montaigne, edición bilingüe, 1957.) Hay trad. cast.: Heidegger, M. (2000), *Carta sobre el humanismo*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza.

HW

Holzwege, Klostermann, 1950. (*Chemins qui ne mènent nulle part*, traducción de W. Brokmeier, Gallimard, colección Idées, 1980, pp. 387-449.) Hay trad. cast.: Heidegger, M. (1958), "Camino de Bosque", en *Arte y poesía*, traducción de Samuel Ramos, México, Fondo de Cultura Económica.

VA

Vorträge und Aufsätze, Pfüllingen, Neske, 1954. (*Essais et conférences*, traducción de A. Préau, Gallimard, 1958.)

WHD

Wast heisst Denken ?, Tubinga, Niemeyer, 1954. (*Qu'appelle-t-on penser ?*, traducción de A. Becker y G. Granel, PUF, colección Epiméthée, 1959.) Hay trad. cast.: Heidegger, M. (1958), *¿Qué significa Pensar?*, trad. de Haroldo Kahnemann, Buenos Aires, Nova.

QIII

Gelassenheit, Pfüllingen, Neske, 1959. (Discurso pronunciado en Messkirch el 30 de octubre de 1955 en la fiesta de conmemoración del 175° aniversario del nacimiento del compositor Conradin Kreutzer; acompañado de un comentario que reproduce una parte de la entrevista escrita en 1944-1945: ambos traducidos por A. Préau bajo el título *Serenité* en *Questions III*, Gallimard, 1966, pp. 159-225). Hay trad. cast.: Heidegger, M. (1989), *Serenidad*, Barcelona, Ediciones del Serbal, pp. 35-82.

QIV

Die Kehre, en *Die Technik und die Kehre*, Pfüllingen, Neske, 1962. (*Le tournant*, traducción de J. Lauxerois y C. Roëls, en *Questions IV*, o.c., pp. 140-157. Esta conferencia, pronunciada el 18 de noviembre de 1955, forma parte de una serie de cuatro conferencias de las cuales *La question de la technique* y *La chose*, ya están publicadas en *Essais et conférences*, o.c. La cuarta conferencia, *Le péril*, permanece aún inédita.)

QI

Zur Seinsfrage, Klostermann, 1956. (Ensayo de 1955: "Contribution à la question de l'être », traducida por G. Granel en *Questions I,* Gallimard, 1968, pp. 195-252).

SG

Der Satz vom Grund, Pfüllingen, Neske, 1957 (curso del semestre de invierno de 1955-1956: *Le principe de raison,* traducción de A. Préau, Gallimard, 1962). Hay trad. cast.: Heidegger, M. (1978), "El principio de razón", en *¿Qué es filosofía?,* traducción de José Luis Molinuelo, Madrid, Narcea.

QI

Identität und Differenz, Pfüllingen, Neske, 1957. ("Identité et différence", traducción de A. Préau, en *Questions I,* o.c., pp. 253-310.) Hay trad. cast.: Heidegger, M. (1988), *Identidad y diferencia,* trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, edición bilingüe, Barcelona, Anthropos, pp. 98-157.

GD

Grundsätze des Denkens, en *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie,* Freiburg/Munchen, Alber, 1958. (*Principes de la pensée,* traducción de F. Fédier en *Cahier de l'Herne* dedicado a Heidegger en 1983, pp. 73-80.) Hay trad. cast.: AAVV (1969), "Principios fundamentales del pensar" en *La cuestión de los intelectuales,* Buenos Aires, R. Alonso.

US

Unterwegs zur Sprache, Pfüllingen, Neske, 1959. (*Acheminement vers la parole,* trad. de J. Beaufret, W. Brokmeier, F. Fédier, Gallimard, 1976.) Hay trad. cast.: Heidegger, M. (1987), *De camino al habla,* traducción de Yves Zimmermann, Barcelona, Ediciones del Serbal.

QIV

Zeit und Sein, en *Zur Sache des Denkens,* Tubinga, Niemeyer, 1969. (Conferencia del 31 de enero de 1962: *Temps et être,*

trad. de F. Fédier en *Questions IV*, Gallimard, 1976, p. 11-51. A la conferencia se añade el texto del protocolo, revisado y completado por Heidegger, de un seminario que tuvo lugar del 11 al 13 de setiembre de 1962 y que fue traducido por J. Lauxerois y C. Roëls en *Questions IV*, pp. 52-97.) Hay trad. cast.: Heidegger, M. (2000), *Tiempo y ser*, traducción de Manuel Garrido; protocolo de un seminario sobre la conferencia *Tiempo y Ser*, Madrid, Tecnos; y Heidegger, M. (1971), *Tiempo y ser*, trad. de Francisco Soler Grima, en *Eco* (Bogotá), N° 130, febrero 1971, pp. 345-376.

QIV

Vorwort, en W. J. Richardson, *Through Phenomenology to Thought*, Den Haag, Nijhoff, 1963. (Carta a Richardson de abril de 1962, traducida por J. Lauxerois y C. Roëls en *Questions IV*, o.c., p. 176-191.)

QIV

Mein Weg in die Phänomenologie, en *Zur Sache des Denkens*, o.c. (Texto de 1963: « Mon chemin de pensée et la phénomenologie », traducción de J. Lauxerois y C. Roëls en *Questions IV*, o.c., p. 159-175). Hay trad. cast.: Heidegger, M. (2000), *Mi camino en la fenomenología*, trad. de Félix Duque, Madrid, Tecnos.

QIV

Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens, en *Zur Sache des Denkens*, Tubinga, Niemeyer, 1969. (Conferencia de 1964: *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, trad. de J. Beaufret y F. Fédier, en *Questions IV*, pp. 107–139.) Hay trad. cast.: Heidegger, M. (1968), *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, trad.del francés de la versión de Jean Beaufret: Andrés Sánchez Pascual, en AAVV, Kierkegaard Vivo, Madrid, Alianza, pp. 123-158; y Heidegger, M, (1978), "El final de la filosofía y la tarea del pensar", traducción de J. L. Molinuelo en *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Narcea, pp. 95-118.

QIV

Ueber das Zeitverständnis in der Phänomenologie und im Denken der Seinsfrage, en *Phänomenologie – lebendig oder tot?*, 1969. (Intervención de Heidegger en el Congreso organizado en 1969 en Friburgo para conmemorar el trigésimo aniversario de la muerte de Husserl: *De la compréhension du temps dans la phénomenologie et dans la pensée de la question de l'être*, traducido por J. Lauxerois et C. Roëls en *Questions IV*, o.c., pp. 192-194.)

KR

Die Kunst und der Raum, L'Art et l'espace, St. Gallen, Erken-Verlag, 1969. (Texto aparecido en edición bilingüe, trad. de J. Beaufret y F. Fédier.) Hay trad. cast.: Heidegger, M. (Junio 1970), "El arte y el espacio", en *Eco* (Bogotá) N° 122, pp. 113-120.

H

Heraklit, Frankfurt am Main, Klostermann, 1970. (*Héraclite*, seminario del semestre de invierno de 1966-1967, organizado en común por Martin Heidegger y Eugen Fink, trad. de J. Launay y Patrick Lévy, Gallimard, 1973.)

QIV

Séminaire de Zähringen, 1973, *en Questions IV*, o.c., p. 309-339.

Z

Zollikoner Seminare, 1987, Frankfurt am Main, Klostermann: editado por Medard Boss, este libro se asemeja a los protocolos, revisados por Heidegger, seminarios que ha tenido desde 1959 a 1969 en Zollikon y en los cuales los participantes eran jóvenes médicos y psiquiatras, así como el texto de entrevistas de Heidegger con Medard Boss, fundador del *Daseinanalytisches Institut* de Zurich, y de la correspondencia que intercambiaron durante 25 años.

La Temporalidad del ser como cuestión fundamental

Nous ne questionnons ni L'être seul, ni le temps seul,
nous ne nous enquérons pas non plus de l'être et
aussi u temps, mais nous nous enquérons au contraire
de leur *coappartenance intime* et de ce qui en jaullit.

GA 31, p. 118.

El joven Heidegger, al abandonar el estudio de la teología por el de la filosofía, consagra primero sus esfuerzos a los problemas lógicos. Es, en efecto, la corriente de ideas suscitada por la publicación en 1901 de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, la que determina la forma y el tema de sus primeros escritos, de su Disertación de 1914 que se refiere a *La doctrina del juicio en el psicologismo* a su tesis de habilitación de 1916 que, consagrada a *La doctrina de las categorías y del significado según Duns Scoto,* está dominada por la idea husserliana de una gramática pura *a priori*. Sin embargo, es en esta época que toma conciencia de la importancia de la dimensión histórica. En el prefacio de su Disertación, agradece a uno de sus profesores (el historiador Finke), haber sabido despertar "en el matemático rebelde a la historia, amor y comprensión por ésta" y elige consagrar su lección de habilitación del 27 de julio de 1915 al *El concepto de tiempo en la ciencia histórica*.

Esta lección es el primer texto de Heidegger que está consagrado al tiempo. Pero se está todavía muy lejos aquí de la problemática de *Ser y tiempo.* Se trata en efecto de una investigación epistemológica que apunta a establecer la especificidad del concepto de tiempo de la ciencia histórica en oposición al de las ciencias físicas, al cual consagra el examen en la primera parte de su lección. Recordando su semestre de estudios en

matemática y física, se dedica a mostrar que, de Galileo a Einstein incluido, la concepción del tiempo en física no ha cambiado: su función al hacer posible la medida, constituye un momento necesario de la definición del movimiento que es el objeto mismo de la ciencia física. Ahora bien, para permitir la medida, debe devenir él mismo mensurable, y no puede hacerlo si no es pensado como un transcurso uniforme, es decir, identificado con el espacio. Es a este tiempo homogeneizado, espacializado, devenido puro parámetro, al que se opone el tiempo histórico, caracterizado al contrario por su heterogeneidad cualitativa. La ciencia histórica no trabaja con cantidades, aun cuando se preocupa por las fechas, trabaja con significaciones y valores, y es la razón por la cual no se la puede reducir al modelo epistemológico de las ciencias de la naturaleza. Vemos que Heidegger, al proponer una teoría del tiempo físico que recuerda a la de Bergson en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (citado por Heidegger en sus dos tesis), comparte el punto de vista de Dilthey en cuanto a la diferencia de los métodos respectivos de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias del espíritu. Pero más allá del problema puramente epistemológico, se perfilan ya las consideraciones ontológicas sobre lo que constituye el "verdadero" tiempo, que no es el de la física y que se caracteriza por la diversidad y la heterogeneidad. Pero éste es aún captado en su oposición a la eternidad, como lo atestigua la cita inicial de Maestro Eckhart, del cual Heidegger había hecho el lema de su lección: "El tiempo es esto que *se transforma* y *se diversifica*, la eternidad se mantiene en su simplicidad."

Tiempo y eternidad

Ahora bien, es precisamente esta oposición entre tiempo y eternidad, que parece ineludible, la que Heidegger comienza por rechazar en la conferencia que pronuncia en julio de 1924 sobre *El concepto del tiempo* ante la Sociedad de Teología Protestante de Marburgo. En efecto, ya no se trata de considerar que

"el tiempo encuentra su sentido en la eternidad", sino por el contrario, de "comprender el tiempo a partir del tiempo", según una aproximación no teológica sino propiamente filosófica del problema. Al dirigirse a los teólogos, Heidegger se cuida de distinguir la dimensión del *pensamiento* de la de la *fe*. Esta misma preocupación es la que lo impulsa, en un curso del semestre de invierno 1921-1922, a declarar que "la filosofía *misma* es atea cuando se comprende de manera radical" (*GA* 61, p. 199), lo que significa que el filósofo no se comporta de manera religiosa cuando piensa, aun cuando, por otra parte, sea también un hombre religioso.

En una conferencia pronunciada en marzo de 1927 en Tubinga, Heidegger determina con la mayor claridad las relaciones de la filosofía y la teología como las de dos ciencias absolutamente diferentes una de la otra. La filosofía es la ciencia del ser, el cual no es un dato previo a la investigación científica que se propone examinarlo, sino la dimensión a partir de la cual cada dato aparece como tal. La teología no es una ciencia ontológica sino *óntica*, es decir, es ciencia de un ente previamente dado a la investigación, y en tanto tal, está mucho más próxima a las ciencias positivas, como las matemáticas o la química, que a la filosofía. Lo que constituye la positividad de la teología es la *fe*, es decir, un modo de existencia fundamentalmente diferente de aquel que puede dar nacimiento a la filosofía: la fe es, en efecto, un modo de existencia que no es libremente adoptado sino que resulta de una revelación, mientras que la actitud que está en el origen de la filosofía es la de hacerse cargo de sí mismo como totalidad. Heidegger no vacila, pues, en hablar de la fe como "el enemigo mortal" de la filosofía. Si hay, no obstante, una comunidad posible de la filosofía y la teología, es únicamente porque la teología, como cualquier otra ciencia positiva, necesita de la filosofía para determinar el dominio ontológico de sus propios conceptos. En cuanto a la filosofía, ésta no necesita para nada de la teología, y es por esto que no se propone ni combatirla ni anexársela: la idea de una "filosofía cristiana", concluye Heidegger, es un círculo cuadrado. Pues es únicamente la dimensión de la fe y de lo que se revela

a través de ella, lo que permite el acceso a la eternidad verdadera que se confunde con Dios: para el filósofo, la eternidad no es más que el concepto vacío de un ser permanente que, lejos de ser el origen del tiempo, es en realidad *derivado* de nuestra experiencia ordinaria de la temporalidad.

Entonces, no es cuestión de buscar el origen del tiempo en otra parte que en nosotros mismos, en esta temporalidad que somos, y Heidegger subraya en el final de su conferencia que no se trata de definir el tiempo como si fuera esto o lo otro, sino antes bien, de transformar la pregunta: *¿qué es* el tiempo? en esta otra: *¿quién* es el tiempo?, es decir, preguntarse si no somos *nosotros mismos* el tiempo. Pues ése es el único medio de "hablar temporalmente del tiempo", en lugar de hipostasiarlo como un ser diferente de nosotros al cual se le conferiría una *identidad* que negaría precisamente su carácter temporal. Con esta tesis, repetida varias veces en la conferencia: el *Dasein* es el tiempo, queda ya anticipada la problemática de la analítica existenciaria que Heidegger desarrollará en 1927 en *Ser y tiempo* y de la cual esta conferencia de 1924 presenta una síntesis sorprendente. Antes que resumir este texto de densidad extrema, me limitaré a poner en evidencia la necesidad de lo que Heidegger mismo designó "la vuelta" que, de la cuestión del tiempo, nos conduce a la de este ente que somos nosotros mismos y que Heidegger ya designa *Dasein*, entendiendo por esto "el ser de este ente que conocemos como vida humana". Pues no basta, como lo han visto bien Aristóteles y, después de él, San Agustín, remarcar que la *medida* del tiempo no es posible más que por la mediación del alma o del espíritu. Además, hay que saber reconocer que el ser humano tiene una relación completamente particular con el tiempo, ya que es a partir de él que puede descifrarse lo que el tiempo es. Él no está *en* el tiempo, como lo están las cosas de la naturaleza, él es su fondo temporal, él *es* tiempo.

Esto es lo que nos enseña el análisis fenomenológico de nuestra experiencia de la medida del tiempo. Lo que en efecto indica el reloj no es la duración, es decir, la cantidad del tiempo que transcurre, sino únicamente el "ahora", tal como está fijado ca-

da vez en relación con la acción presente, pasada o por venir. No puedo, pues, leer la hora en el reloj más que en referencia a este "ahora" que yo soy y que me devuelve a esta temporalidad "mía", que preexiste a todos los instrumentos destinados a medirla. El *Dasein* que es en cada caso "mío" –en el sentido de que se define de manera constitutiva como un "yo soy"– no está simplemente *en* el tiempo comprendido como aquéllo en lo cual se despliegan los eventos del mundo, por el contrario, es el tiempo el que es la *modalidad* propia de su ser. Pero esta temporalidad propia del *Dasein* que se distingue de lo que Heidegger llamará en *Ser y tiempo* la *intratemporalidad* de las cosas del mundo, no es accesible al *Dasein* sino cuando éste se comprende a sí mismo como un ser *mortal*, es decir, cuando anticipa su propio fin, su propio ser-pasado, como lo que constituye la posibilidad extrema de su ser y no como un simple accidente que le sobreviniera del exterior. Por esta anticipación de la muerte en la que Heidegger ve el advenir auténtico –no lo que *no* es *aún* presente, sino la dimensión a partir de la cual puede haber un presente y un pasado– *el Dasein se da a sí mismo su tiempo.* De allí se pone de manifiesto que la relación originaria con el tiempo no es la medida. Pues en lo que Heidegger llama la anticipación de la muerte –*Vorlaufen*: literalmente el hecho de ir al encuentro de ella– no se trata de preguntarse cuánto tiempo aún nos separa de ella, sino, para el *Dasein*, de captar su propio ser-pasado como posibilidad de cada instante.

Tal es la concepción de la temporalidad original como advenir auténtico que Heidegger había descubierto en la primera Epístola de San Pablo a los tesalonienses, que comentó en un curso del semestre de invierno de 1920-1921, consagrado a una *Introducción a la fenomenología de la religión*. Pues lo que adviene con la experiencia cristiana es una nueva concepción de la escatología, en el sentido de la relación cristiana auténtica con la parusía, con esta segunda venida en presencia de Cristo que manifiesta el fin del tiempo, que no es la *espera* de un evento futuro sino el estar alerta a la inminencia de esta venida. Tener una relación con la parusía significa estar presentemente en guardia y no a la espera de un evento no advenido aún: la

cuestión "*¿cuándo?*" se ha transformado en la cuestión de "*¿cómo* vivir?", a saber bajo el modo del alerta. A decir verdad, lo que le interesa decir a Heidegger en la experiencia cristiana originaria, no es el hecho de que ella sea fe en tal o cual contenido de la revelación, sino que ella es experiencia de la vida en su *facticidad*, es decir, de una vida que no toma distancia teórica con respecto a sí misma sino que se comprende permaneciendo en el interior de su propio cumplimiento. Porque ella no intenta dar de la existencia una representación "objetiva" por medio de referencias cronológicas ni de contenidos calculables, permanece librada a la indeterminación del advenir y al carácter no dominable del tiempo, se sitúa menos en el *chronos*, en el tiempo considerado en su totalidad, que en el *kairós*, el momento oportuno, el momento de la decisión. Estos modos kairológicos caracterizan la vida en su facticidad precisamente porque determinan la relación que mantienen con el tiempo y que es una relación de *cumplimiento* (*GA* 61, p. 137). Es esta relación de cumplimiento no objetivable con el tiempo la que Heidegger, retomando un término que Dilthey mismo debe a Yorck von Wartenburg (ver *SZ*, § 77), nombra ya en 1924 *historicidad*. Heidegger se interesa mucho en esta época en Dilthey, del que se venía de publicar (en 1923) la correspondencia que mantuvo con Yorck von Wartenburg de 1877 a 1897: recientemente hemos descubierto (1986) que en abril de 1925, en Kassel, Heidegger había consagrado a Dilthey una serie de diez conferencias en las cuales marcaba, respecto del carácter ahistórico de la fenomenología husserliana, la importancia, pero también los límites de la problemática "histórica" de Dilthey. En efecto, Heidegger retiene de Dilthey la idea de que la vida se comprende a partir de sí misma, que "tiene una estructura hermenéutica": titulará su último curso hecho en Friburgo durante el semestre del verano de 1923 *Hermenéutica de la facticidad*, entendiendo por esto la explicitación de la facticidad a partir de sí misma, en tanto posee la capacidad de comprenderse y de interpretarse. Pero es también en este último curso de Friburgo, que Heidegger renuncia al vocabulario de la filosofía de la *vida* de Dilthey por el del análisis existenciario: el término *Dasein* hace allí su aparición, mientras que en el curso

del semestre del invierno de 1921-1922 hablaba aún de la vida en su facticidad. Pues los límites del pensamiento de Dilthey son los de una filosofía de la vida que, porque opone naturaleza e historia, ser y vida, no se interroga suficientemente sobre el *ente* que es intrínsecamente histórico y que Heidegger no concibe ya según su definición tradicional como ser *viviente* dotado de razón, como *animal racional*, sino como un *ser* particular al cual le es reconocido el privilegio de la comprensión del ser que es él mismo, como del ser que él mismo no es –es decir, como *Dasein*.

Renunciar a dominar el tiempo por medio del cálculo, es decir, de objetivarlo bajo la forma de ese tiempo que es para todos porque no es para nadie y que Heidegger llama el tiempo del "*uno*", es paradójicamente el único medio de "tener" el tiempo en tanto que tiempo verdaderamente mío. El tiempo aparece así como el verdadero principio de individuación, es decir, aquello a partir de lo cual el *Dasein* es en cada caso mío. Pero si, en el lazo con la muerte, cada uno se encuentra solo frente a lo que constituye el carácter único de su destino, este aislamiento extremo, por el cual cada uno hace la experiencia de lo incompartible, es también lo que hace a cada uno idéntico a todos los otros. La finitud del tiempo propio no se ve ya adosada a una eternidad que la comprendería, lo que la temporalidad de cada existencia tiene de único no se perfila más sobre el fondo de un infinito en la cual se aboliría. Por el contrario y como lo subraya Heidegger en *Ser y tiempo* (*SZ*, p. 427, nota 1), es el concepto tradicional de eternidad que la comprende como un "ahora fijo", como un *nunc stans*, el mismo extraído de la comprensión *vulgar* del tiempo, el que lo determina como una sucesión infinita de ahoras puntuales. Si, a partir de la aproximación al tiempo que propone Heidegger, algo como una eternidad fuera todavía pensable, no podría ser entonces más que en otro sentido, y a partir de una temporalidad pensada de una manera más original. Pues no es a partir de la eternidad que podemos pensar el tiempo, sino, por el contrario, es la eternidad misma la que se comprende sólo a partir del tiempo.

Cuestión del ser y cuestión del tiempo

La cuestión de la facticidad y de la temporalidad no es, sin embargo, la primera pregunta que se plantea Heidegger, de quien hemos visto que se había dirigido en principio hacia la elucidación de los problemas lógicos. Cuando, en efecto, intenta al final de su vida describir retrospectivamente su propio "camino de pensamiento", como lo hace en la conversación que tuvo con un profesor japonés en 1954 (*US*, p. 92, trad. francesa p. 92), en una carta que escribió en respuesta a las preguntas del Padre Richardson en 1962 (*QIV*, p. 180), en el pequeño texto autobiográfico que dedicó en 1963 a su editor Hermann Niemeyer por su octogésimo cumpleaños (*QIV*, p. 162) o aun en su intervención en 1969 en el Congreso conmemorativo del trigésimo aniversario de la muerte de Husserl (*QIV*, p. 193), Heidegger determina siempre como punto de partida de su pensamiento la frase de Aristóteles *to on legetai pollakhôs* (el ente se dice de múltiples maneras) que Franz Brentano, el maestro de Husserl, puso de manifiesto en su Disertación de 1862 titulada *De la múltiple significación del ente en Aristóteles*. Este libro, que recibió en 1907 de manos de Conrad Gröber, su protector y amigo, fue la primera lectura filosófica de Heidegger y fue la que decidió la orientación de su pensamiento hacia la cuestión del *sentido* del ser. Aristóteles distingue en efecto cuatro maneras, aparentemente incompatibles, de enunciar el ente: el ente en sí y por accidente, el ente en potencia y el ente en acto, el ente en tanto verdadero y el ente según el esquema de las categorías. La cuestión de Heidegger versa sobre la significación directriz y fundamental que rige esta diversidad de sentidos que Aristóteles no hace más que constatar. Pero, mientras que Brentano le da a la significación categorial del ser un privilegio sobre las otras significaciones, Heidegger, que busca en las *Investigaciones lógicas* de Husserl la solución a las cuestiones planteadas por la lectura de la disertación de Brentano, es inducido a atribuir una importancia decisiva al ser como verdadero.

Es durante el último seminario que Heidegger tuvo en Zähringen en 1973 y que consagró a Husserl, donde expresó con la ma-

yor claridad lo que las *Investigaciones lógicas* aportaron de decisivo con respecto a la cuestión del sentido del ser: "Con estos análisis de la intuición categorial, Husserl ha liberado al ser de su fijación en el juicio" (*QIV*, p. 315). Decir, en efecto, como lo hizo Husserl en la sexta Investigación (§ 44), que "el ser no es ni un juicio ni un componente real del juicio" es, contrariamente a toda la tradición filosófica, rechazar la identificación del ser con la cópula del juicio que no hace más que significarlo, mientras es *dado en persona* en la intuición completa que viene a verificar la intención de significación. Para Husserl, el ser no es un simple concepto, una pura abstracción, sino que es dado a una visión categorial análoga a la visión sensible. En un curso de 1925, *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*, Heidegger contaba ya entre los grandes descubrimientos de la fenomenología husserliana, al lado de los de la intencionalidad y del sentido originario del *a priori*, aquél de la intuición categorial, en el cual la significación es esencial con respecto al alcance *ontológico* de la fenomenología, ya que así es conducida, contra todo nominalismo, a extender la idea de objetividad a la esfera de lo general y a mostrar que la legitimación de los objetos ideales conlleva el análisis fenomenológico de los actos intencionales de significación y de cumplimiento. Percibía así, en la teoría husserliana de la evidencia comprendida como el *acto* de identificación de lo que es evidente y de lo que es intuido (y no, como lo quiere la tradición, como índice de ciertas vivencias, vivencias de juicios en particular) y en la teoría de la verdad como identidad de lo evidente y de lo intuido que de allí deriva (*Investigación VI*, § 39), una aproximación al concepto aristotélico de la verdad, al menos el del capítulo 10 del libro θ de la *Metafísica*, en el cual Heidegger ve la cumbre del pensamiento antiguo, donde dice que la verdad puede advenir en la simple captura enunciativa de una cosa y no únicamente en el juicio atributivo: "La fenomenología rompe así con la limitación del concepto de verdad para los actos de puesta en relación, para los juicios (...). Regresa sin tener una conciencia expresa, a la amplitud del concepto de verdad por el cual los griegos –es decir, *Aristóteles*– podían también nombrar verdaderos a la percepción en tanto tal y al simple hecho de percibir algo (*GA* 20, p. 73).

Si Husserl se acerca, según Heidegger, a Aristóteles, es porque ha quebrantado la definición tradicional de la verdad, según la cual la proposición es el lugar de la verdad, cuando por el contrario, se trata de ver, como lo expresa vigorosamente Heidegger en su curso del semestre de invierno de 1925-1926 titulado *Lógica, la cuestión de la verdad*, que para Aristóteles "no es la proposición el lugar de la verdad, sino la verdad el lugar de la proposición" (*GA* 21, p. 135). La verdad aparece así como una dimensión del ser mismo más que como una dimensión del juicio; aun más, caracterizar el ser como verdadero es darle su determinación verdadera, en el sentido de que, para Aristóteles, no *es* verdaderamente sino lo que puede ponerse al descubierto en una captación puramente enunciativa que no *añade* nada a lo que es sino que no hace más que *presentarlo*. Pero Aristóteles no se interroga sobre el sentido de esta identidad del ser y de la verdad, es decir, no saca a la luz el carácter propiamente *temporal* de la *presentación* de lo que es en la captación puramente enunciativa, y en consecuencia no le aparece tampoco el carácter eminentemente temporal de la determinación del ser como *presencia* (*GA* 21, § 14). El solo y único filósofo en toda la historia de la ontología que ha presentido algo de esta conexión íntima de la comprensión del ser con el tiempo es Kant (*GA* 21, p. 194 y *SZ*, p. 23), y es lo que explica que Heidegger haya entablado un debate de fondo con Kant antes y después de 1927, en los cursos (la segunda parte de *Lógica*, en 1925-1926, está consagrada a Kant, después de Husserl y Aristóteles, y en 1927-1928, es la totalidad del curso del semestre del invierno que trata de *La interpretación fenomenológica de la Crítica de la razón pura de Kant*) que desembocarán en un libro: *Kant y el problema de la metafísica* en 1929.

En efecto, es en su teoría del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento, que Kant muestra que el entendimiento "no puede funcionar de otro modo que relacionado esencialmente con el tiempo" (*GA* 25, p. 430), ya que las representaciones intermediarias o esquemas que permiten la aplicación de las categorías a los fenómenos son determinaciones a priori del tiempo. Pues Kant ha presentido, sin poder verdade-

ramente percibirla, la función atribuida al tiempo en todo acto del entendimiento, y si no hizo más que presentirla, es esencialmente a causa de la concepción que él mismo se hacía del tiempo y que procede de la tradición filosófica, de Leibniz y de Newton en particular. Después de Aristóteles, el tiempo es definido como tiempo de la naturaleza, como tiempo del mundo objetivo. Tanto tiempo que nos hemos atenido a semejante concepción, es decir, tanto tiempo que el tiempo no se comprendió verdaderamente como el *Dasein* mismo, hizo que siguiera siendo imposible percibir la conexión íntima de todo acto de conciencia con el tiempo. Lo que Heidegger se propone, es, sobre la base de una concepción del tiempo radicalmente diferente de aquella que rigió de punta a punta la tradición, tematizar la estructura *temporal* de los fenómenos lógicos en el marco de lo que podría, bajo el nombre de "cronología fenomenológica", constituir una nueva disciplina fundamental de la filosofía, la que no tendría evidentemente nada que ver con la disciplina científica del mismo nombre que forma parte de las ciencias históricas. Se trataría de mostrar, en efecto, en qué los fenómenos que no tienen necesariamente lugar *en* el tiempo, que no son pues necesariamente "temporales" (*zeitlich*), tales como la verdad o la falsedad, no están menos "caracterizados por el tiempo" (*temporal*), en un sentido que, por cierto, resta esclarecer, puesto que con respecto a las determinaciones temporales reina precisamente la mayor confusión en el dominio filosófico (*GA* 21, pp. 199-200).

Vemos, pues, cómo la cuestión ontológica inicial se une a la del tiempo, a la de la facticidad y a la de la historicidad: la cuestión que lleva al ser en tanto que presencia se convirtió en la cuestión que conduce al carácter temporal del ser, y es entonces que "el tiempo está en cuestión de la misma manera que el ser" (*QIV*, p. 183), precisamente a causa de la imposibilidad de pensar la relación del ser y el tiempo a partir del concepto de tiempo procedente de la tradición. Es pues, la cuestión inicial de la filosofía, tal como la planteó Aristóteles: *ti to on*, ¿qué es el ente?, a la cual la historia del pensamiento nos lleva a plantear nuevamente, de la que nace la cuestión que

Heidegger reivindica como *fenomenológica* –en un sentido, sin embargo, diferente de la fenomenología de la conciencia husserliana– del sentido temporal del ser. Es así que Heidegger puede afirmar en 1969 (*QIV*, p. 194): "Mi cuestión del tiempo ha sido determinada a partir de la cuestión del ser" A partir de la cuestión del *ser* y no a partir de una reflexión sobre la *conciencia* y sobre su temporalidad interna. Ésta es la razón por la cual se ocupa de añadir: "Iba en una dirección que siempre ha permanecido ajena a las investigaciones de Husserl sobre la conciencia interna del tiempo" (*ibid.*).

No habría que imaginar que, porque Heidegger acepte por pedido de Husserl, publicar las *Lecciones para una fenomenología de la conciencia interna del tiempo* que aparecen en abril de 1928, reconozca alguna influencia del pensamiento husserliano del tiempo en su propio pensamiento. Heidegger, por cierto, no deja de reconocer el progreso que representan las investigaciones de Husserl sobre el tiempo en lo que concierne a la psicología y a la teoría del conocimiento contemporáneas (*SZ*, fin de la nota 1, pp. 433-434). El mérito esencial de las *Lecciones* con respecto a las *Investigaciones lógicas* radica en la profundización de la elaboración de la intencionalidad, pero en lo que concierne al tiempo, Husserl continua viendo en él algo de inmanente, interior al sujeto, mientras que para Heidegger se trata, por el contrario, de pensar al sujeto mismo como tiempo. Es por esto que en el curso del semestre de verano de 1928 consagrado a los *Primeros principios metafísicos de la lógica*, cuyo tema es el problema del fundamento y el principio de razón (del cual trata también el pequeño opúsculo *De la esencia del fundamento*, redactado para la misma época y que dedicara en abril de 1929 a Husserl por su sexagésimo cumpleaños), Heidegger declara: "Lo que Husserl designa aún como conciencia temporal, es decir, conciencia del tiempo, es el tiempo mismo en sentido originario"(*GA* 26, p. 264). No hay para Heidegger de un lado *el* tiempo en su fluir propio y del otro *las* modalidades de conciencia por intermedio de las cuales este fluir sería aprehendido, no hay más que un único proceso de *temporalización* al cual no se le puede atribuir ninguna sustan-

cia separada, y es precisamente lo que lo hace impropio a toda captura conceptual.

La cuestión del ser y la cuestión del tiempo no constituyen dos temas separados del pensamiento de Heidegger. La "novedad" de *Ser y tiempo* consiste, por el contrario, en haber hecho precisamente de estos dos problemas tradicionales una *única* cuestión, la de la Temporalidad del ser. Esto es lo que quiere señalar Heidegger cuando, al final de *Kant y el problema de la metafísica* (que "constituye, bajo la forma de una *introducción* 'histórica', un esclarecimiento de la problemática elaborada en la primera parte de *Ser y tiempo*", según los términos de Heidegger en el prólogo a la primera edición de 1929), afirma que: "es la conjunción 'y' la que, en el título, comporta el problema central" (*KM*, p. 235, trad. francesa p. 298).

El sentido temporal del ser

Para comprender en qué consiste el problema central de *Ser y tiempo*, es necesario volver hacia las primeras páginas del libro (prólogo e introducción) de las cuales podemos legítimamente suponer que Heidegger las ha escrito en el momento en que, como lo dice él mismo (*QIV*, pp. 170 -171) durante el curso del semestre de invierno de 1925-1926, pensaba entregar para su publicación las investigaciones emprendidas después de 1923 a fin de poder ser nombrado en Marburgo como sucesor de Nicolaï Hartmann. Ahora bien, la cita del *Sofista* de Platón que abre *Ser y tiempo*, no es, como lo señala Heidegger mismo (*KM*, p. 232, trad. francesa p. 295) un simple adorno, sino la indicación de que la cuestión del sentido del ser ha sido ya planteada por la metafísica antigua, que ha conocido algo que se parece a una *gigantomakhia peri tês ousias*, un combate de gigantes alrededor del ser (*Sofista*, 246 *a*). En efecto, es para Parménides y sus discípulos que lo que significa el término *ente* es "después de mucho tiempo una cosa familiar" y es Platón mismo quien habla por boca del Extranjero de Elea cuando afirma: "nosotros mismos, hasta aquí, nos figuramos comprenderlo,

pero henos aquí caídos en la confusión" (244 *a*). En tanto permaneció fiel a la tesis parmenídea de la oposición radical entre ser y no ser, Platón creyó comprender lo que significaba el "ente": pero está ahora en la confusión pues se ve obligado a rechazar la tesis "paternal" y a atribuir el ser al no-ser para dar cuenta de la existencia del sofista. Heidegger, en lo que concierne a la tradición metafísica, se encuentra completamente en la misma situación que Platón con relación a Parménides: se trata también para él de replantear de manera más radical la misma antigua pregunta que es la *cuestión directriz* del pensamiento griego, es decir, la cuestión del ser, y es la razón por la cual ha insistido siempre en el hecho de que *Ser y tiempo* no es una "novedad", pues en filosofía, lo que importa no es decir algo nuevo, sino antes bien, comprender lo antiguo de la manera más radical e intentar apropiárselo (*GA* 61, p. 193, *SZ*, p. 19 y *GA* 31, p. 115).

Pero ¿qué significa "plantear de nuevo la cuestión del ser" (*SZ*, p. 1)? No es reanudar el cuestionamiento platónico, sino replantear la misma cuestión del *sentido* del ser de manera más radical que como lo hizo Platón, lo que implica que lo que ahora está en cuestión, no es simplemente el *ente* sino el *ser* del ente. La cuestión de Platón y Aristóteles es, en efecto, una cuestión que versa sobre el sentido que se le dará al ente –*to on*– en tanto que la de Heidegger concierne a lo que determina a todo ente en tanto que ente y en tanto que *ser* del ente, no es pues, él mismo, un ente. Es cierto que Platón ha cumplido el primer paso en la dirección de la comprensión del problema del ser cuando afirma en el *Sofista* (242 *c*) que la filosofía comienza cuando deja de "contar historias", es decir, de explicar el ente por el recurso a otro ente, como es el caso de las doctrinas presocráticas del ser (*SZ*, p. 6). Sin embargo, es lo que Tales quería: su pregunta apuntaba a lo que es el ente *en tanto* ente, pero en su respuesta explicaba el ente a partir de otro ente, en este caso, el agua (*GA* 24, p. 453). Continuaba explicando el ser a partir de determinaciones ónticas, lo cual es propio tanto del mito como de la teología en la medida en que ésta ha recurrido a un Dios concebido como un ente supremo para dar cuenta del ente en la totalidad.

Es con este modo de pensamiento que Platón y Aristóteles han querido romper, encarando, bajo el nombre de filosofía, una ciencia del ente *en cuanto tal*, que tuviera por objeto al ente desde el punto de vista de su *esencia*. Pero la filosofía así definida no es aún, para emplear un vocabulario posterior a *Ser y tiempo*, más que una ciencia de la *entidad* (cfr. *GA* 31, p. 50). Esto es decir que no se despliega aún en la dimensión de lo que Heidegger llama la "diferencia ontológica" y que constituye su pensamiento fundamental. Es en el curso del semestre de verano de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, que la diferencia ontológica será cuestión temática (*GA* 24 § 22), luego en *De la esencia del fundamento*, aparecida en 1929 (*QI*, p. 100). Pero la diferencia entre el ser y el ente forma, no obstante, el horizonte implícito de *Ser y tiempo*, en el cual se afirma muchas veces en la introducción que "el ser no es algo como el ente" (*SZ*, p. 4, ver igualmente p. 6 y p. 38). Cuestionar el ser *en tanto* tal no significa, de hecho, cuestionar lo que es común a todo lo que es, aún si, como Aristóteles, se comprende que lo que es común a todo lo que es, es una unidad de analogía y no un género (*SZ*, p. 3), sino interrogarse sobre lo que constituye el ente como ente, sobre lo que es la condición de posibilidad del ente y en consecuencia de una ciencia de la entidad. Esto de lo cual no se puede decir que "es", –sólo el ente *es* mientras que *hay* ser (*SZ*, pp. 212, 230, 316, *GA* 24, p. 13)– tiene una "universalidad" más alta aún que aquella que el pensamiento medieval designa la de los "trascendentales", es decir, los atributos que convienen a todos los seres. El ser en tanto tal no es *uno* de los trascendentales –al lado de *unum, bonum, verum* etc.– sino *lo trascendente* por excelencia (*SZ*, p. 38), es decir, esta dimensión que está más allá de toda determinación óntica y que, en el postfacio de 1943 del curso inaugural de 1929, *¿Qué es la metafísica?*, comprenderá explícitamente como "lo otro puro y simple de todo ente", es decir, como la nada (*QI*, p. 76).

Lo que tiene en vista *Ser y tiempo* es, dice el prólogo, "la elaboración concreta de la cuestión del sentido del *ser*" (*SZ*, p. 1) -del ser y ya no solamente del ente. Su objetivo es "la interpretación del tiempo como horizonte posible de toda comprensión

del ser en general" (*ibid.*). Si Heidegger habla aquí de "objetivo provisorio", es porque él se refiere solamente a la *primera* parte de *Ser y tiempo* de la que serán publicadas en 1927 sólo dos de tres secciones (ver *SZ*, § 8: Plan del tratado). Sólo la primera parte tiene por objetivo la interpretación del ser a partir del tiempo, como bien lo indica su título: "La interpretación del *Dasein* por la temporalidad y la explicación del tiempo como horizonte trascendental de la cuestión del ser", debiendo la segunda parte versar sobre los "Tratados fundamentales de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología según el hilo conductor de la problemática de la Temporalidad". Precisemos rápidamente que este objetivo –preliminar en lo que concierne a la "destrucción" encarada–, que Heidegger asignaba a lo que habría debido constituir la primera mitad de la obra completa, no fue cumplido en 1927, ya que no dio a publicar la tercera sección de esta primera parte, titulada "Tiempo y ser" que sólo habría tratado de "la explicación del tiempo como horizonte trascendental de la cuestión" del ser, las dos primeras secciones, "El análisis fundamental preparatorio del *Dasein*" y "*Dasein* y temporalidad", constituyen ambas "la interpretación del *Dasein* por la temporalidad".

La simple lectura atenta del prólogo de *Ser y tiempo* nos ha dado ya una indicación sobre la manera en que es necesario entender el título del libro de 1927. Si el objetivo buscado consiste entonces en mostrar que el tiempo es el horizonte que hace posible toda comprensión del ser, sea filosófica o pre-filosófica, no es posible dar al "y" que une ser y tiempo el sentido de una oposición –como es el caso para el enunciado tradicional: "ser y devenir"–, es necesario otorgarle por el contrario el sentido de una relación íntima entre ser y tiempo, lo cual no es, sin embargo, pensable más que si la determinación tradicional del ser como entidad y la del tiempo como consecución de ahoras puntuales, son ambas abandonadas en provecho de un pensamiento más original del ser y del tiempo que sea capaz de actualizar lo que Heidegger mismo llama en su curso del semestre de verano de 1930 "la co-pertenencia íntima" (*GA* 31, p. 118).

Esto se precisa en la introducción. La introducción, que consiste en "La exposición de la cuestión del sentido del ser", tiene efectivamente por objetivo despertar de nuevo una comprensión para el sentido de la cuestión del ser en una época que, dominada por el neokantismo, el neopositivismo, la filosofía de la vida y la fenomenología, tiene toda ontología por imposible. En su segunda parte (§§ 5 y 6), se expone en qué consisten las dos tareas por cumplir para elaborar la cuestión del ser, las cuales corresponden a las dos partes del tratado planificado. Anticipa así ampliamente el contenido de la obra inacabada publicada en 1927 y esboza los grandes rasgos de la problemática de conjunto elaborada por Heidegger. Y allí Heidegger declara (*SZ*, § 5, p. 17) que "aquello a partir de lo cual el *Dasein* comprende implícitamente en general algo como el ser y lo explicita, es el *tiempo*" –lo que implica que toda ontología se mueve sin saberlo en el horizonte del tiempo, aun cuando ella opone, como lo hace la ontología clásica, el ser al devenir. Ahora bien, para llegar a ver el tiempo como el dominio en cuyo interior se sostiene toda comprensión (pre-filosófica) del ser como toda explicitación (filosófica) del ser, se requiere *"una explicación original del tiempo como horizonte de la comprensión del ser a partir de la temporalidad como ser del Dasein que comprende el ser"*(*ibid.*). Esta explicación constituye el objeto de la tercera sección no publicada que lleva el título "Tiempo y ser". La analítica del *Dasein*, decía más arriba Heidegger, y el despejamiento de la temporalidad como lo que constituye el sentido de su ser, preparan el terreno sobre el cual se puede llegar a responder a la cuestión del sentido del ser. Pues no se puede develar el *tiempo* como lo que constituye el sentido del ser del ente que no es el *Dasein*, con el cual éste está en relación, si no es a partir de la *temporalidad* como sentido del ser del *Dasein*.

En efecto, es sorprendente constatar que el tiempo, en su acepción corriente, sirve de criterio para distinguir las diferentes regiones del ente. Se opone así lo temporal a lo intemporal (lo espacial), a lo atemporal (lo ideal) o a lo supratemporal (lo eterno), comprendiendo cada vez lo temporal como lo que está *en* el tiempo. Ahora bien, no se ha interrogado hasta aquí so-

bre el hecho que parece caer por su peso, de que semejante función ontológica sea atribuida al tiempo cuando se trata precisamente para Heidegger de mostrar "*que y cómo la problemática central de toda ontología está enraizada en el fenómeno del tiempo correctamente visto y correctamente explicitado*" (SZ, p. 18).

Así, el contenido de la tercera sección se ve claramente determinado: después de haber mostrado que el tiempo es el horizonte de toda comprensión del ser, se trataría de hacer aparecer que el ser es comprendido *a partir* del tiempo, lo cual significa nada menos que hacer visible el ser mismo en su carácter "tempóreo" o mejor "temporal" ya que se trata de indicar la relación *positiva* que mantienen *todos* los modos del ser con el tiempo, lo que es también el caso del ente dicho intemporal o supratemporal (SZ, p. 18). A todos los modos del ser les es, pues, reconocida una Temporalidad (*Temporalität*), que se puede caracterizar desde ahora como "*horizontal*", en el sentido de que son comprendidos en el horizonte del tiempo, cuando al *Dasein* que comprende el ser se le asigna una temporalidad (*Zeitlichkeit*) que por cierto no es necesario comprender como una pura *intratemporalidad*, sino que se distingue de la Temporalidad horizontal del ser por su carácter *extático* (SZ § 65). Se trata entonces de señalar por una distinción terminológica la diferencia de la relación que mantienen con el tiempo, de una parte el *Dasein* y de otra, el ente que no es del orden del *Dasein*. Pero esta diferencia no es de ningún modo una oposición: éxtasis y horizonte son, como lo veremos, términos inseparables, y es justamente a partir de su correlación que se trata de comprender la relación entre ser y tiempo.

La respuesta concreta a la cuestión del sentido del ser se encuentra pues, en la exposición de la problemática de la Temporalidad y es esta respuesta la que será el hilo conductor de la investigación ontológica que Heidegger se proponía llevar a cabo en la segunda parte de *Ser y tiempo*, que debía comprender también tres secciones referidas respectivamente a Kant, Descartes y Aristóteles, que constituyen, según Heidegger, las etapas decisivas de la historia de la ontología (cfr. SZ, § 8, plan del tratado). Su objeto es "la *destrucción* del capital tradicional

proveniente de la ontología antigua en dirección a las experiencias originales en las cuales han sido adquiridas las primeras determinaciones del ser que más tarde permanecen como las determinaciones directrices" (*SZ*, p. 22). Se trata, en efecto, menos de un quebrantamiento o de una inversión de la tradición ontológica que de la puesta en evidencia del origen de sus conceptos fundamentales y de la determinación de sus límites. El camino regresivo de la "destrucción" conduce así del momento kantiano, en el que la interpretación del ser ha sido relacionada temáticamente con el tiempo, al momento cartesiano del cual Kant es tributario. Éste se caracteriza por la omisión de un análisis ontológico de la subjetividad del sujeto, que proviene de la ausencia de debate crítico con la ontología antigua que es transmitida a Descartes por la mediación de la escolástica medieval. Se trata pues, en una tercera etapa, de mostrar el sentido y los límites de la ontología antigua misma a la luz de la problemática de la Temporalidad.

Pues la ontología antigua también comprende el ser a partir del tiempo, pero sin tener un saber expreso de esta función ontológica fundamental del tiempo. Por el contrario, considera el tiempo como un ente entre otros, como lo atestigua todo el comienzo del tratado aristotélico sobre el tiempo (*Física* IV, cap. 10) que pregunta si el tiempo forma parte o no del ente antes de determinar su naturaleza. Esta primera interpretación circunstanciada del fenómeno del tiempo, según Heidegger, ha sido determinante para toda su concepción ulterior (*SZ*, p. 26). No obstante, podemos encontrar un testimonio de que los griegos, sin saberlo, han comprendido el ser a partir del tiempo en la determinación griega del ser como *parousia* o *ousia* (*SZ*, p. 25). *Ousia* es, en efecto, el término fundamental que designa, para Platón y para Aristóteles, el ser del ente comprendido como entidad. Es en un curso posterior a *Ser y tiempo*, el curso del semestre de verano de 1930, titulado *De la esencia de la libertad humana*, donde Heidegger analiza en detalle la plurivocidad de este término (*GA* 31, p. 45 y ss.). En la lengua corriente, significa la permanencia y el capital, es decir, lo que está constantemente disponible, constantemente *presente*. Es esta significa-

ción fundamental la que ha hecho posible el uso técnico del término como nombre del ser del ente en la lengua filosófica. La significación temporal de la *ousia* que ha permanecido oculta para Platón y para Aristóteles, es la de una "presencia constante". Es a partir de este sentido oculto que se puede comprender por qué *ousia* sirve para formar los términos de *parousia* (presencia) y de *apousia* (ausencia). La tesis que Heidegger desarrolla al respecto consiste en afirmar que la parousia constituye simplemente una formulación más clara del sentido de *ousia* (*GA* 31, pp. 61-65), que hace pues aparecer su sentido propiamente temporal.

El sentido "ontológico-temporal" de *ousia* es, entonces, "presencia" (*Anwesenheit*), lo que significa que el ser del ente es comprendido en relación con un modo determinado del tiempo, el presente (*Gegenwart*). ¿Qué es lo que explica este primado atribuido al presente? Heidegger muestra que proviene del "hilo conductor" que elige la ontología griega. Toda ontología debe necesariamente darse una vía de acceso al ser. Ahora bien, el pensamiento griego, filosófico y pre-filosófico, define al hombre como *zôon logon ekhon*, como viviente que posee la palabra. Este acento puesto sobre el logos como dimensión propia de la humanidad, explica que Platón le dé a la filosofía, es decir, a la ontología, el nombre de dialéctica, que comprende en el *Sofista* –diálogo al cual Heidegger ha consagrado su curso del semestre de invierno de 1924-1925 (*GA* 19)– como la discusión de la relación que mantienen entre ellos los géneros supremos. Si con Aristóteles la dialéctica deviene superflua, no es porque no la comprenda, sino porque ha visto sus límites: el *legein* no es el único hilo conductor de la ontología, el *noein*, es decir, la pura aprehensión de lo que es ya allí, en el cual Aristóteles, como lo hemos visto, encuentra el lugar de origen de la verdad, es el modo más simple de acceso al ser, del cual ya Parménides había hecho el hilo conductor de su interpretación del ser en el fragmento 3 de su poema: *to gar auto noein estin te kai einai*, "es lo mismo pensar y ser". Ahora bien, *legein* y *noein* tienen la misma estructura temporal: la de la pura "presentación" de algo que se muestra a través de ellos. Es la razón por la cual

el ente, que aparece a la luz del *logos* o de la *noesis*, sólo puede ser concebido como presencia, es decir, como *ousia*.

Es, entonces, esta significación temporal del ser que atraviesa toda la historia de la ontología lo que la "destrucción" –que hay que comprender, según subraya Heidegger , como una "des-construcción" (*GA* 24, p. 31)– tiene por objetivo poner al descubierto. Es por esto que Heidegger puede escribir al final del § 6 de la Introducción: "Únicamente en la prosecución de la destrucción de la tradición ontológica adquiere la pregunta que interroga por el ser su verdadera concreción" (*SZ*, p. 26). La respuesta a la pregunta por el sentido del ser en la primera parte –sabiendo que este sentido es temporal– permitiría mostrar en la segunda parte lo que constituye el lugar de origen de la historia de la ontología –o sea el tiempo mismo–. Lo que es así puesto en evidencia, es el sentido en el que se trata de una "repetición de la cuestión del ser" (cfr. *SZ*, título del § 1): repetir, en efecto, consiste en "plantear de nuevo", es decir, plantear de manera más radical la *misma* cuestión. Es en este sentido que Heidegger escribe, en el curso ya citado del semestre de verano de 1930:

> La cuestión directriz: ¿qué es el ente? debe necesariamente cambiarse por la cuestión fundamental que indaga por el "y" de ser y tiempo, y así por el fundamento *de uno y de otro*. La cuestión fundamental se enuncia: *¿cuál es la esencia del tiempo para que el ser se funde en él y que en tal horizonte la cuestión del ser como problema director de la metafísica pueda y deba ser desplegado?* (*GA* 31, p. 116).

Lo que determina la necesidad de la transformación de la cuestión directriz de la filosofía en la pregunta fundamental de Heidegger, es únicamente la puesta al día del *carácter de cuestión* –de la *Fraglichkeit*– de la cuestión directriz. Desplegar plenamente la cuestión directriz exige, en efecto, interrogarse sobre la estructura formal de toda cuestión y sobre el modo de ser del ente que cuestiona. (cfr. *SZ*, § 2). Es así que lo que es cuestión directriz para un pensamiento que no ve en el hombre más que un ente entre otros, deviene cuestión *fundamental* pa-

ra un pensamiento que se interroga sobre el *fundamento* de la posibilidad de la comprensión del ser: el tiempo en tanto es tal fundamento y a la vez lo que hace posible aquello que es cuestionado, el ser, y al que cuestiona, el hombre. Lo que deviene "ineludible" es la cuestión de la esencia del hombre (*GA* 31, p. 125) en tanto que está siempre comprendida dentro de la cuestión del ser. El problema de la interpretación del ser del ente no se plantea ya a partir de una orientación unilateral del ser ante los ojos, que Heidegger llama la *Vorhandenheit*, sino que incluye una investigación sobre el evento de la donación misma (sobre el "dar" del *"es gibt Sein"*) que adviene con *la apertura de la existencia* humana. La interpretación del ser implica así, necesariamente, la analítica del *Dasein*.

La temporalidad del "Dasein" y la finitud del tiempo

"L'ampleur embrassante de l'être est une seule et même chose avec l'isolement offensif du temps"

GA 31, p. 130.

La cuestión que plantea Heidegger –la cuestión del *sentido* del ser– no se confunde de ninguna manera con la cuestión ontológica tradicional, pues exige una condición: el análisis del ser de este ente "ejemplar" que Heidegger llama *Dasein* (*SZ*, p. 7). Su "ejemplaridad" reside en que se distingue de los otros entes por el hecho de que mantiene una relación con su propio ser y así la comprensión del ser le pertenece. Es, pues, un ente ontológico, o más bien, si se pone el acento sobre el carácter no explícito de esta comprensión del ser que es en primer lugar actuada antes de ser tematizada, pre-ontológico (*SZ*, p. 12). El término por el cual la filosofía alemana ha traducido, después de Kant, el latín *existentia* –*Dasein:* literalmente, "ser-ahí"–, sirve en adelante para nombrar la esencia de este ente que, porque la comprensión del ser le pertenece, no puede definirse más que en el modo de la posibilidad, como *existencia*. Y este término, que se trata de tomar en su sentido literal (estar fuera de, elevarse, aparecer) ya no designa el simple hecho de ser para cualquier ente, sino únicamente el modo de ser propio del *Dasein*. La comprensión efectiva que el *Dasein* tiene de sí mismo es una comprensión *existencial.* Pero lo que Heidegger llama, por el contrario, análisis *existenciario* no se sitúa en el nivel simplemente "óntico" del comportamiento individual concreto, sino en el de la explicitación temática de su estructura ontológica. La tarea de la *analítica existenciaria* consiste en distinguir

y en analizar las modalidades fundamentales de ser del *Dasein*, sus *existenciarios*. Debemos subrayar la diferencia entre lo existencial y lo existenciario, que a menudo ha sido desconocida por los primeros lectores de *Ser y tiempo*, y que está en el origen del contrasentido existencialista. Por cierto, no hay nivel existenciario sin fundamento existencial, es decir, sin la comprensión que tiene de su propia existencia un *Dasein* cada vez singular. Pero el análisis existenciario no apunta sólo a un ente en particular al lado de otros entes, concierne a un ente que, porque tiene una comprensión de su propio ser, tiene también una comprensión del ser de los entes que no es –un ente que, como Aristóteles decía del alma, "es en cierto modo todo ente". (*SZ*, p. 14). Porque la analítica existenciaria es la de este ente "pre-ontológico" que es condición de posibilidad de toda ontología temática, constituye la *ontología fundamental* que sirve de suelo a todas las ontologías regionales que tienen por tarea elucidar el modo de ser de los entes que no son el *Dasein*, de aquellos que dependen, por ejemplo, de la región "naturaleza", "vida", o más aun "espacio", etc. (*SZ*, p. 13). La cuestión del ser comprendida en este sentido, lejos de ser una pura especulación enfrentada con las generalidades más generales es, por el contrario, la cuestión más concreta, pues no es otra que "la radicalización de una tendencia de ser que pertenece por esencia al *Dasein* mismo –la comprensión pre-ontológica del ser" (*SZ*, p. 15).

Sin embargo, queda por comprender por qué ni la ontología griega ni las ontologías modernas han desarrollado como preliminar necesario "una ontología del *Dasein*". ¿Cómo es que el *Dasein* ha sido ignorado como condición de posibilidad de toda ontología? Heidegger responde a esta cuestión implícita mostrando que el *Dasein*, si es ónticamente el ente más próximo a nosotros, es ontológicamente el más alejado. Porque el *Dasein* es capaz de comprenderse a sí mismo, tiene también tendencia a desconocerse como *Dasein*, es decir, a comprenderse a partir del ente que no es él mismo y con el cual está constantemente en relación: es la comprensión que tiene del mundo la que se refleja (en el sentido óptico del término) so-

bre la concepción que tiene de sí mismo. Tan ricas como sean las diversas interpretaciones que ya tengamos del *Dasein* –psicología, antropología, ética, política, historia, etc.– estas interpretaciones existenciales no dan cuenta necesariamente de la *existenciariedad* del *Dasein*, de lo que lo distingue de todo otro ente. El *Dasein* tiende "naturalmente" a comprender su diferencia en relación con otros entes como una diferencia únicamente óntica y no como una diferencia ontológica. Es porque se comprende a sí mismo bajo el modelo del ente "natural" que la constitución de su ser le permanece oculta. Para Heidegger se trata, pues, de producir de nuevo un análisis del *Dasein* que, porque será llevado según una orientación explicita en relación con la cuestión del ser, será susceptible de dar su justificación existenciaria a las interpretaciones ya existentes. Pero el análisis existenciario no debe imponer ninguna grilla de lectura previa, sino que, por el contrario, debe dejar al *Dasein* mostrarse él mismo tal como es en su *cotidianeidad media*, es decir, tal como es *en principio* y *de la manera más frecuente*. Lo que se trata de analizar es, pues, la existencia de hecho del *Dasein*, sin partir jamás de una esencia presupuesta o de un ideal pretrazado.

Con todo, importa no olvidar la finalidad de este análisis que tiene un carácter *preliminar*: se emprende a fin de permitir la elaboración de la cuestión del ser como tal, el cual no se confunde con el ser del *Dasein*. Por esto no constituye una ontología completa del *Dasein*, y no puede suministrar una base suficiente para una antropología filosófica, lo que no significa, sin embargo, que el proyecto de una antropología filosófica no pueda encontrar en el análisis existenciario algunos de sus elementos esenciales. Prepara, limitándose a hacer brotar el ser del *Dasein* sin interpretar aún su sentido –para lo que constituye el objeto de la primera sección titulada: "El análisis fundamental preparatorio del *Dasein*"–, la "liberación del horizonte requerido para la interpretación más original del ser" (*SZ*, p. 17). Este horizonte sólo puede ser proporcionado por una interpretación más original del ser del *Dasein* que consiste en ver en la temporalidad el sentido ontológico de lo que la primera

sección ha determinado como el ser del *Dasein*, a saber, el *cuidado*. Esto es lo que tiene lugar en el tercer capítulo de la segunda sección, titulada "*Dasein* y temporalidad". Efectivamente es en el § 65 que la temporalidad se revela como constituyente del sentido del cuidado. Es posible, pues, sobre esta base ontológica, repetir el análisis preparatorio: esta reiteración constituye el objeto del cuarto capítulo de la segunda sección que, bajo el título de "Temporalidad y cotidianeidad", explicita el sentido temporal de los existenciarios desarrollados en la primera sección. Pero esta reiteración de la primera sección por la segunda, que permite interpretar los existenciarios como modos de la temporalidad, no constituye, sin embargo, la respuesta a la cuestión directriz que es la del sentido del ser; sólo proporciona el suelo a partir del cual podrá obtenerse esta respuesta . Es a la tercera sección que habría debido incumbirle esta tarea, como bien lo indica su título, "Tiempo y ser", el cual no comporta, a la inversa de las dos secciones precedentes, referencia al *Dasein*. Resulta claro que, con la sola lectura del § 5 de la Introducción que nos hemos contentado en seguir en lo que precede, la parte publicada de *Ser y tiempo* no permite responder a la cuestión directriz del sentido del ser, sino que, en tanto interpretación del *Dasein* por la temporalidad, sólo constituye un *camino* en dirección al *objetivo* perseguido, como lo reconoce el mismo Heidegger en el último parágrafo del texto de 1927 (SZ § 83, p. 436). Es este camino el que hay que recorrer ahora antes de volver a la cuestión crucial del inacabamiento de *Ser y tiempo*.

La interpretación del "Dasein" como cuidado

El análisis existenciario encuentra su objetivo en el § 65 donde Heidegger explicita el sentido ontológico del ser del *Dasein* como temporalidad. Pero antes de llegar allí, hay que detenerse en una etapa esencial, la que constituye el § 41, donde el análisis existenciario preparatorio llega también a su término, a saber, la determinación del sentido existenciario de la estructura fundamental del *Dasein* como cuidado. Es lo que se trata

en la primera sección, de llegar a una interpretación "sintética" que reúna en un todo los existenciarios que se han distinguido en el curso del análisis. Y por ello el § 39 que abre el sexto y último capítulo de esta sección se refiere a "La cuestión de la totalidad originaria del todo estructural del *Dasein*". Es necesario poner en evidencia el fenómeno unitario que está en el origen de la pluralidad de momentos estructurales que el análisis ha puesto de relieve. Pues la analítica del *Dasein* no puede –como tampoco, por otra parte, la analítica trascendental que es explícitamente en Kant comprendida como la "descomposición de la facultad misma del entendimiento" a fin de hacer aparecer la "ligazón en un sistema" de los conceptos que la constituyen– ser comprendida como una disolución en elementos simples, sino, al contrario, como la articulación de una unidad estructural (Z, p. 150). La cuestión de la unidad del *Dasein* no es menos delicada, ya que los conceptos tradicionales de totalidad tienen por modelo la cosa intramundana y no pueden, en consecuencia, aplicarse al *Dasein*. Es el caso del concepto de totalidad compuesto o *totum syntheticum* que presupone una independencia de las partes en relación con el todo y que concibe el proceso de totalización como el ensamblaje por construcción de los elementos. Esto permite comprender por qué la interpretación que quiere concebir el todo no puede contentarse con ser una simple recapitulación: por el contrario, es necesario para llegar al todo, una "mirada que *atravesando* completamente el todo, *alcance* un fenómeno originariamente unitario ya contenido en el todo, de tal manera que funde ontológicamente la posibilidad estructural de cada momento estructural" (*SZ*, p. 181). Este fenómeno unitario no es, sin embargo, una *arkhê*, un origen que tenga la simplicidad y la unicidad de un elemento último de construcción (*SZ*, p. 334), un fundamento en el cual lo múltiple se anule. La multiplicidad de los momentos, lejos de ser excluida es, por el contrario, requerida por la unidad estructural del ser del *Dasein* y la totalidad "indivisible" que forma como todo estructural articulado. Los modelos ónticos de la totalidad son modelos espaciales de la construcción y de la reunión de partes independientes y suponen el espacio, el orden de *partes extra partes*, como me-

dio de dispersión a partir del cual una recolección es posible. Decir, en cambio, que "el-ser-en-el mundo es una estructura original y constantemente *total*" (*SZ*, p. 180), significa, por el contrario, que el *Dasein* no pierde jamás su "enteridad", que ésta perdura en el tiempo pues está formada no de partes, sino de "momentos" inseparables unos de otros. Vemos claramente aquí que Heidegger, utilizando el término *estructura* para designar lo que no puede comprenderse como una simple disposición de elementos, quiere poner el acento sobre el carácter radicalmente relacional (y no sustancial) y sobre la interdependencia recíproca de los existenciarios.

Estos momentos estructurales son los caracteres ontológicos fundamentales del *Dasein*, los existenciarios, a saber: la existenciariedad, la facticidad y el ser caído (*SZ*, p. 191). Estas tres determinaciones existenciarias son el resultado del análisis del ser cotidiano del *Dasein*, cuya estructura fundamental es *el ser-en-el-mundo*. Es esta estructura fundamental la que constituye el punto de partida del análisis existenciario (*SZ*, p. 53). En efecto, es esencial para el *Dasein* -cuya esencia reside en su "tener *que* ser", es decir, en su existencia (*SZ*, p. 42)- no ser confundido con una cosa intramundana que *ya* ha sido dada (*vorhanden*). Razón por la cual el mundo no está en una relación de exterioridad con el *Dasein*, sino que forma más bien un constituyente de éste (*SZ*, p. 52). Ahora bien, sobre el fenómeno unitario del ser-en-el-mundo podemos tomar una triple perspectiva y desarrollar así los tres momentos estructurales que lo constituyen:

1) El "en el mundo", momento que es el objeto del tercer capítulo de la primera sección (los dos primeros capítulos introducen al análisis preparatorio y a su tema: el ser-en el-mundo): "La mundanidad del mundo". En este capítulo, Heidegger quiere mostrar que el concepto óntico de mundo que lo comprende como la suma de los entes no da cuenta de la estructura esencial de la *mundanidad* que constituye no una determinación del ente no-humano, sino, por el contrario, un carácter del *Dasein* mismo (*SZ*, p. 64). Este concepto ontológico existencial de mundo no puede de ninguna manera hacerse comprensible a partir de la

"naturaleza", en el sentido moderno del término (es decir, como objeto de las ciencias físicas). En cambio, para encontrar un acceso a la problemática de la mundanidad en tanto tal, hay que partir del ser-en-el-mundo cotidiano y de la interpretación del ente que se encuentra en el mundo ambiente.

2) El ente que es en el modo del ser-en-el-mundo: es el *Dasein* cotidiano que no responde a la cuestión ¿qué?, que no concierne más que a las cosas intramundanas, sino a la cuestión ¿quién? Su determinación constituye el objeto del cuarto capítulo de la primera sección: "El ser-en-el-mundo en tanto que ser-con y ser-sí mismo. El "uno".

3) El "ser-en", es decir, el momento constitutivo de la relación del *Dasein* con el mundo. El quinto capítulo de la primera sección que lo trata bajo el título: "El ser-en en cuanto tal" está formado por dos partes:

a. La constitución existenciaria del Ahí.

b. El ser cotidiano del Ahí y la caída del *Dasein*.

Se distinguen, pues, dos "niveles" según los cuales el *Dasein* es su "ahí", es decir, su apertura: el de su constitución existenciaria primordial y el de su modo de ser cotidiano. El primer nivel comprende el análisis de tres existenciarios o de tres maneras cooriginalmente constitutivas del *Dasein* en tanto que él es su *apertura*: la *disposición*, la *comprensión* y el *discurso*. El segundo nivel, que trata de los caracteres existenciarios de la apertura del *Dasein* cotidiano, va a considerar la modalidad de la *caída* del discurso y de la comprensión en la *habladuría*, la *curiosidad* y la *ambigüedad*. La caída no concierne sólo a la existenciariedad, sino también a la facticidad del *Dasein*, es decir, su ser-arrojado y su disposición: se caracteriza como esta movilidad específica del *Dasein* por la cual "*mientras* sea lo que es, continúa en yección y se suma en el torbellino de la impropiedad del uno" (*SZ*, p. 179).

El sexto y último capítulo de esta primera sección, está consagrado a lo que hace la unidad de estos momentos: "La cura como ser del *Dasein*".

La expresión "ser-en", en castellano, como el *In-Sein* alemán, puede en principio comprenderse en el sentido de "ser contenido en", lo cual no puede concernir más que a las cosas intramundanas que están efectivamente contenidas unas en otras (el agua en el vaso y el árbol en el bosque), pero de ninguna manera el *Dasein*, que no es contenido en el mundo sino que está en una relación esencial con él. Hay que distinguir aquí, pues, el sentido categorial del "en" que sólo se aplica a los entes intramundanos, y su sentido existenciario que no remite a una relación espacial de inclusión sino a la significación original del *"in"* alemán, de la cual Heidegger recuerda que remite al verbo *"innan"*, que quiere decir "habitar". Esta relación de habitación con el mundo se realiza en la cotidianeidad -es decir, en principio y más frecuentemente- como ser "cabe el mundo" (*Sein bei der Welt*) y se intenta comprender a su vez no en el sentido categorial de yuxtaposición espacial, sino en el sentido existenciario de la proximidad, del contacto y del encuentro posibles del ente. Es posible, dentro de "ciertos límites" y según "una cierta legitimidad", aprehender al *Dasein* como algo simplemente dado, como simple *Vorhandenes* que, porque está incluido en el espacio, es también sin mundo. Pero esto implica que nos abstraigamos de su existenciariedad o que nos volvamos ciegos a ella. No se trata, sin embargo, de rechazar toda espacialidad al *Dasein*, pues esto sería correr el riesgo de hacer de él un puro espíritu que tenga sólo relaciones extrínsecas con el espacio. Por el contrario, no hay que remitir unilateralmente la espacialidad al orden del cuerpo -esto sería recaer en las dificultades de la teoría que concibe al hombre como un ser compuesto de espíritu y materia y que no puede pensar esta composición si no es sobre el modo de la yuxtaposición espacial- sino, comprendiendo el ser-en-el-mundo como la constitución fundamental del *Dasein*, percibir su *espacialidad existenciaria* (*SZ*, p. 56). Es en el marco del tercer capítulo, que Heidegger intenta definir la espacialidad específica del *Dasein*: éste no tiene con el espacio una relación de inclusión sino una de donación, que hay que comprender como una puesta en el lugar, que es propiamente una puesta en el espacio (*Einräumen*) (*SZ*, p. 111). Esta "puesta en el espacio" es un existencia-

rio del *Dasein*, lo que implica que la existencia es tanto espacial como temporal. Esto no quiere decir, sin embargo, que el espacio sea una forma del "sujeto" a través de la cual éste aprehende el mundo, ya que sería presuponer aún una diferencia sustancial entre el sujeto y el mundo. Es, por el contrario, en tanto ser-en-el-mundo, que el *Dasein* "da" o "dispone" el espacio: él es espacial porque es-en-el-mundo, y no por estar incluido en el mundo es espacial. Está claro pues, desde el punto de vista existenciario, que "el espacio no puede ser concebido más que desde el mundo" (*SZ*, p. 113), mientras que para el pensamiento clásico, por el contrario, el mundo es pensado a partir del espacio, puesto que éste no ve en el mundo más que la suma de cosas existentes, la totalidad del ente y no un existenciario.

Si el *Dasein* es tan "espacializante" como "temporalizante", el problema de su unidad se plantea con más insistencia. Hemos visto que esta unidad del *Dasein* no se puede buscar en una "síntesis" exterior a los elementos que reúne, sino que debe encontrarse en un modo de ser del *Dasein*. Ahora bien, el análisis del ser-en-el-mundo cotidiano nos pone en presencia del *Dasein* sólo en tanto existe en la modalidad de la *dispersión*: el sí mismo del *Dasein* cotidiano es el sí mismo del "uno" (*Man-selbst*) que se intenta distinguir del sí mismo que se ha captado propiamente él mismo (*SZ*, p. 129). Lo que responde a la cuestión "¿quién?" a nivel de la preocupación cotidiana caracterizada por la inmersión en el mundo, no es tal o cual *Dasein* determinado, sino el neutro, el "Uno", que constituye el fenómeno originario a partir del cual cada *Dasein* debe comenzar a encontrarse él mismo. No es, pues, a partir del terreno de la cotidianeidad, que el *Dasein* en su dispersión podrá encontrar su unidad, ya que allí está el nivel donde él no es propiamente él mismo. El *Dasein puede*, en efecto, ser él mismo en modo propio (*Eigentlichkeit*) o en modo impropio (*Uneigentlichkeit*) porque él *es* su posibilidad y debe apropiarse de su propio ser (*SZ*, p. 43). La elección estrictamente terminológica de las expresiones *Eigentlichkeit-Uneigentlichkeit*, que traducimos habitualmente como autenticidad-inautenticidad, no implica en sí misma ninguna connotación moral: para esta consideración

habría que recordar, lo que tenemos tendencia a olvidar o a desconocer, que el origen de esta terminología está en las *Investigaciones lógicas* de Husserl, quien ha encontrado en su maestro Brentano la distinción entre el modo propio del pensamiento intuitivo y el modo impropio del pensamiento simbólico (para este punto ver *Filosofía de la aritmética* y el capítulo VIII de la sexta Investigación lógica). Que la mirada "al vacío", es decir, el pensamiento simbólico, que constituye en principio y más frecuentemente nuestro modo de pensar, pueda acceder a su repliegue intuitivo y devenir así pensamiento "auténtico", es lo que nos enseña la sexta Investigación lógica, texto que representa para Heidegger el punto culminante de la fenomenología husserliana. Transpuesta a la unidad del *Dasein*, esta distinción da cuenta de su carácter no sustancial, de su "mismidad". Lo que el *Dasein* es, ante todo y más comúnmente, es un sí mismo bajo el modo de la dispersión; en cuanto al ser-propio, "no reposa, sin embargo, sobre un estado de excepción en el que el sujeto esté separado del uno, es al contrario *una modificación existencial del Uno en tanto existenciario esencial*" (SZ, p. 130). Hablar aquí de modificación, es nuevamente tomar prestado el lenguaje a la fenomenología husserliana para insistir en el hecho de que no hay dos "sujetos" sustancialmente diferentes –el Uno y el sujeto "auténtico"–, sino dos maneras diferentes de ser el *mismo* sujeto (Husserl diría dos intencionalidades diferentes del mismo objeto).

Lo que caracteriza al ser sí mismo en el modo impropio en la cotidianeidad, es este existenciario que Heidegger designa con el sustantivo *Verfallen* –caída– al cual, sin embargo, no hay que darle ningún sentido peyorativo pues no significa la caída del *Dasein* desde un estado más originario, más puro o más alto, sino simplemente la situación habitual de inmersión en el mundo y de identificación con él del *Dasein* en la preocupación. Esta caída al "mundo" –*Verfallenheit an die "Welt"* (SZ, p. 175: las comillas significan aquí que en la preocupación cotidiana el mundo es tomado como la suma de los entes y no como un existenciario)–, no significa de ningún modo para el *Dasein* salir de su esencia, sino, por el contrario, realizar de manera in-

signe su ser-en-el-mundo: en la cotidianeidad el no ser sí mismo propio constituye una posibilidad positiva del *Dasein*. Sólo resta que la posibilidad positiva de la caída en tanto inmersión en el mundo encuentre su origen en la huida del *Dasein* ante sí mismo y su poder ser sí mismo propio (*SZ*, p. 184).

Ahora bien, este fenómeno de huida ante sí mismo no parece a primera vista tener que suministrar una base fenomenal a la búsqueda de ese modo de ser del *Dasein*, en el que llevado por su propio ser ante sí mismo, deviene accesible a sí mismo, gracias a una cierta simplificación, como todo estructural (*SZ*, p. 182). Pero es precisamente aquí que no hay que confundir lo existencial y lo existenciario: desde el punto de vista existencial, el *Dasein*, en la huida, se cierra a sí mismo como *Dasein* propio; pero a nivel existenciario, esta clausura a sí mismo en el modo propio permanece aún como una apertura en el modo de la privación, ya que el *Dasein* huye *ante sí mismo*. Este huir ante sí mismo, es aun estar confrontado consigo mismo: "En eso ante lo cual huye, el *Dasein* viene justamente a precipitarse «después» de sí mismo" (*SZ*, p. 184). En rigor no puede huir si no está ya en presencia de sí mismo. Pero esta confrontación no se percibe ni comprende, solamente *se siente*, pues lo que provoca la huida es el *miedo*. No todo retroceso es necesariamente huida, pero el retroceso ante lo que provoca el miedo tiene el carácter de una huida. Pero ¿se puede tener miedo de sí? Heidegger ya ha analizado (en el § 30) el miedo como modo de la *Befindlichkeit* –de la *disposición*, que constituye un existenciario del *Dasein* en cuanto ser-en-el-mundo, y esta elección de una tonalidad particular (el miedo más que la alegría o la tristeza) no es, por cierto, arbitraria. Este análisis había mostrado que el miedo no puede ser provocado más que por un ente intramundano que se aproxima a partir de una región determinada del mundo. Ahora bien, en la huida que caracteriza al ser caído, el *Dasein* huye ante sí mismo, no ante un ente intramundano, y además, esta huida tiene un carácter particular ya que consiste en volverse hacia el mundo, sumergirse en él. No se trata, pues, de miedo o de temor (*Furcht*) sino de *angustia* (*Angst*).

Heidegger distingue estrictamente estos dos modos de la dis-

posición, mientras que la tradición cristiana en su conjunto ha tenido más bien la tendencia a confundirlos, aunque Kierkegaard sea el creyente que ha ido más lejos en el análisis del fenómeno de la angustia (*SZ*, p. 190, nota). Heidegger reconoce su deuda a los análisis kierkegaardianos no sólo de la angustia, sino también de la existencia y del instante (*SZ*, p. 235, nota, y p. 388, nota), pero subrayando sus límites: Kierkegaard, ya que no es un pensador, sino un autor cristiano –"el único a la medida del destino de su época" dirá en 1943 (*HW*, trad. p. 205)– no ha salido de la dimensión de la fe y ha quedado en el plano existencial, sin llegar a elevarse a la problemática existenciaria. Dentro del *Concepto de la angustia*, se sitúa en el contexto teológico del problema del pecado original. Para Heidegger, por el contrario, la angustia se relaciona exclusivamente con el ser-en-el-mundo como tal y de ningún modo con un ser fuera del mundo posible del *Dasein*. Se distingue del miedo por su carácter absolutamente indeterminado: lo que angustia no puede referirse a ningún ente intramundano y no se aproxima a partir de ninguna región determinada del mundo, pues "eso" que angustia está ya ahí, a la vez en ninguna parte y tan cerca que nos corta la respiración, nos oprime la garganta (*Angst* tiene la misma raíz que el latín *angustus* que significa estrecho). Pero si en la angustia, el ente intramundano en su conjunto pierde toda significación, si no se presenta ya como un ente que es posible de tomar *en la mano* –*ein Zuhandenes*–, esto no quiere decir, sin embargo, que la angustia sea la experiencia nihilista del *nihil negativum*, sino que ella es la de "alguna cosa" en un sentido más originario que *el mundo en cuanto tal* (*SZ*, p. 187). Mientras que el mundo jamás se abre como tal en la cotidianeidad, en la que puede "anunciarse" y "resplandecer súbitamente" (*aufleuchten*), cuando la preocupación se ocupa, no de un ente aislado sino de un complejo de entes intramundanos que remiten los unos a los otros, de un conjunto de "útiles", ésta se ve impedida, porque el útil se vuelve inutilizable, ausente o molesto, (*SZ*, § 16); por el contrario, en esta disposición que es la angustia, el mundo se abre original y directamente en tanto que mundo. En efecto, lo propio de la disposición como existenciaria es el poder abrir el *Dasein* al mundo en

su *totalidad* más originalmente que lo que podría hacerlo la mirada teórica: la disposición es un modo fundamental de *apertura* del *Dasein* al mundo, a su propio ser y a los otros *Dasein*. Desde el punto de vista existenciario, la disposición contiene en sí misma la paradoja constitutiva de lo que Kant ha llamado sensibilidad pura y de la cual Heidegger dirá, en su libro *Kant y el problema de la metafísica* (1929), que habrá que concebirla a la vez como receptividad y "creatividad" (*KM*, trad. p. 104). Lo que la caracteriza, es una *"dependencia que abre a la consideración del mundo, a partir de la cual el ente que nos concierne puede irnos al encuentro"* (*SZ*, p. 137-138). El descubrimiento primero del mundo se lo debemos, pues, a la disposición. La disposición, lejos de constituir solamente el acompañamiento "afectivo" de un ver o de un hacer, es, por el contrario, aquello por lo cual descubrimos primariamente el mundo. Y la angustia es esta disposición insigne en la cual adviene *"la identidad existenciaria del abrir y de lo que es abierto"* (*SZ*, p. 188), porque ella no es sólo, en cuanto disposición, angustia *ante* el ser-en-el-mundo, sino también angustia, no por tal o cual posibilidad determinada del *Dasein* --con lo cual se relacionan otros modos de la disposición–, sino angustia *por* el ser-en-el-mundo como tal. En efecto, la angustia es siempre angustia ante una *libertad* a la cual el *Dasein* está al mismo tiempo librado. Es por eso que "la angustia singulariza y aísla al *Dasein* en su ser-en-el-mundo más propio" (*SZ*, p. 187).

Pero ¿cuál es el sentido de este aislamiento? Heidegger no vacila aquí en hablar del *Dasein* como *"solus-ipse"*; pero agrega inmediatamente que se trata de un "solipsismo" *existenciario*. La angustia aísla en el sentido de que singulariza al *Dasein*, cumple esta modificación existencial por la cual el sí mismo como Uno se transforma en sí mismo "auténtico". Aísla, pues, al *Dasein* en el sentido de que lo arranca de la inmersión en el mundo de la preocupación para devolverlo hacia su ser-en-el-mundo más propio, no lo libera tanto del mundo sino que le hace experimentar que está consagrado a él. No es de ningún modo con el mundo que el *Dasein* rompe en la angustia, sino con la *familiaridad* que caracteriza al ser-en-el-mundo cotidiano. Este

vínculo con el mundo es el que sufre una modificación: el ser en, del que hemos visto que tenía en la cotidianeidad el sentido de un habitar, adquiere la modalidad existenciaria del *no estar en casa* (*Un-zuhause*), lo que implica que la experiencia del no estar en casa, de la "extranjeridad" (*Unheimlichkeit*), es aún una manera de tener una relación esencial con el mundo. Esta manera de ser-en-el-mundo en el modo de la extranjeridad es, sin embargo, desde el punto de vista existenciario y ontológico, el "fenómeno más original" a partir del cual puede haber algo así como un ser-en-el-mundo en el modo de la familiaridad. La huida que caracteriza al ser-caído es, pues, huida *hacia* la familiaridad *ante* la extranjeridad del *Dasein* en tanto es *arrojado* en el mundo. La angustia en cuanto aísla al *Dasein* arrancándolo de su inmersión cotidiana en el mundo de la preocupación –liberándolo de su "cautividad" nativa por la "revelación" de su propia libertad– ¿es pues el fenómeno buscado, que dé acceso al *Dasein* a su propia unidad?

Para responder a esta cuestión, hay que considerar el fenómeno de la angustia en el conjunto de lo que él contiene: la angustia es, en tanto *disposición*, una manera del ser-en-el-mundo; aquello ante lo cual se angustia, es el ser-en-el-mundo *arrojado*; aquello por lo cual se angustia, es el *poder*-ser-en-el-mundo. Lo que hace aparecer el fenómeno de la angustia tomado en su conjunto, es en principio la inseparabilidad de estos dos existenciarios que son el *ser-arrojado* (*Geworfenheit*) y el *proyecto* (*Entwurf*) y que Heidegger llama ahora *facticidad* y *existenciariedad* (*SZ*, p. 191), en tanto que estas estructuras del ser-en-el-mundo serán ahora comprendidas como estructuras del cuidado. Porque el *Dasein* no es indiferente a su propio ser y lo "comprende", *existe* en el modo de la proyección de su propio ser, él es en vista de su propio poder-ser, lo mismo que en cada una de sus tareas mundanas, es a sí mismo su propia finalidad –lo que Heidegger llama el *Worum-willem* (*SZ*, p. 84), y que podemos comprender literalmente como el objetivo de su querer. Es por esto que podemos decir que él está *"ante"* sí mismo y que se precede siempre a sí mismo como proyecto de sí. Pero este ser ante sí mismo concierne al *Dasein* en tanto que es-

ya-en-el-mundo, que ha sido *arrojado* y es este *ser-arrojado* el que experimenta en primer lugar y más frecuentemente en el modo del esquivar que aparta en la disposición (*SZ*, p. 136): todo proyecto es, pues, por esencia un proyecto *arrojado*, como lo recordará Heidegger en la *Carta sobre el humanismo* (*HB*, trad. p. 95), lo que significa que la existencia siempre es existencia de hecho. Lo que la angustia hace visible, además, es que esta existencia de hecho se cumple en principio como preocupación e inmersión en el mundo: es el momento del *ser-caído* que caracteriza al ser en el modo *impropio* del *Dasein*, su "inautenticidad". Sin embargo, lo que problematiza es que en las estructuras del cuidado (*SZ*, p. 191), junto a la facticidad y la existenciaridad, está el *ser caído*, que sólo caracteriza la preocupación del ser-en-el-mundo cotidiano e inauténtico. Ahora bien, la fórmula por la cual Heidegger explicita el ser del *Dasein* como cuidado: "ser-ante-sí-mismo-ya-en-(el-mundo) en tanto ser-cabe el (ente que se encuentra ya en el interior del mundo)" (*SZ*, p. 192), hace aparecer al lado de la existenciariedad y de la facticidad, el momento del *ser-cabe* –*Sein-bei*. ¿Se identifica éste con la caída? ¿Podemos concebir una preocupación, un *ser-cabe* el ente intramundano que no sea necesariamente para el *Dasein* una manera impropia de ser? El ser en el modo propio, la "autenticidad", para el *Dasein* no consiste de ningún modo en una pura relación consigo mismo que haga abstracción del mundo sino en otra manera de ser-en-el-mundo. Es por otra parte lo que subraya Heidegger cuando precisa que el cuidado no designa un comportamiento aislado del yo a la vista de sí mismo porque los otros dos momentos estructurales, el ser-ya-en... y el ser-cabe... están siempre conjuntamente incluidos (*SZ*, p. 193).

A esta estructura que articula los tres existenciarios fundamentales en un fenómeno unitario, Heidegger le da el nombre de cuidado –*Sorge*–, pero con la voluntad de despegar este término de toda connotación existencial y moral y de tomarlo exclusivamente en un sentido ontológico y existenciario. No obstante, esta elección no es arbitraria, ya que puede alegar un "testimonio preontológico" (*SZ*, § 42) que atestigua que el *Da*-

sein se comprende a sí mismo como cuidado por fuera de toda interpretación teórica. Este testimonio, Heidegger lo encuentra en una obra poética, una fábula de Higinio que ya ha llamado la atención de Herder y de Goethe y donde el cuidado es considerado no solamente como lo que posee el hombre durante toda su vida, sino donde aparece también en conexión con la concepción que ve en el hombre un compuesto de materia (de tierra) y de espíritu. Además, el latín *cura* presenta el mismo doble sentido de cuidado y de cura que el alemán *Sorge*, y Heidegger ve aquí la designación de la constitución *una* de la estructura esencialmente *doble* del proyecto *arrojado* (*SZ*, p. 199). A la luz de este testimonio preontológico, la definición tradicional del hombre como *animal racional* aparece como no originaria, ya que concibe al hombre como un compuesto de lo sensible y lo inteligible y no como un "todo". Heidegger se propone, en el § 41, mostrar que el cuidado es ontológicamente anterior al querer, al desear, al impulso y a la inclinación, es decir, a estas pulsiones que consideramos características del viviente en general.

Al afirmar que no es sobre la base de una consideración de lo que es propio de la vida, que podemos comprender el *Dasein* y su cuidado, Heidegger rompe con la "filosofía de la vida" que caracteriza la tendencia más marcada del pensamiento alemán después del romanticismo. Hecho esto, Heidegger afirma con fuerza que el análisis del *Dasein* no podría depender de una biología general que comprendiera a título de subpartes la antropología y la psicología (*SZ*, p. 49): "El error del biologismo no es superado por el hecho de que adjuntemos el alma a la realidad corporal del hombre, al alma el espíritu, y al espíritu el carácter existencial", declara a Jean Beaufret en 1946 (*HB*, trad. p. 59). El biologismo no puede en ningún caso dar cuenta de lo que constituye la *humanidad* del hombre –y lo que se ve aquí decisivamente descartado es la posibilidad misma de considerar al ser humano desde el punto de vista racial. Al contrario, es la biología la que está fundada en la ontología del *Dasein*, lo que implica que una ontología de la vida no pueda jamás realizarse más que por la vía de una interpreta-

ción privativa que tenga por tarea determinar lo que es vivo solamente a partir de la experiencia que el *Dasein* tiene de su propia existencia (*SZ*, pp. 50 y 194). Es por eso que "de todo ente que es, el ser vivo es probablemente para nosotros el más difícil de pensar" y es pues, sólo de manera demasiado "apresurada" y por desconocimiento del "enigma", que lo hemos definido como *animal racional* (*HB*, trad. pp. 63-65). Se trata de producir una interpretación más original del ser del hombre que lo piense como un ser "entero", no como un compuesto de una materia corporal y de una forma espiritual. Sin embargo, este fenómeno unitario que da cuenta del carácter no compuesto del ser del hombre, no es simple: comprende una triplicidad de estructuras que no se dejan reducir a la unidad de un elemento primero. Por este motivo, la primera sección se cierra sobre una reiteración del mismo tema, el de la "totalidad" del *Dasein*.

La temporalidad como sentido ontológico del cuidado

El resultado del análisis fundamental del *Dasein* es la interpretación del ser del *Dasein* como cuidado. Pero, ¿es esta interpretación originaria? Es la pregunta que plantea Heidegger en el § 45, que abre la segunda sección titulada "*Dasein* y temporalidad". Allí responde por la negativa. El análisis realizado en la primera sección no alcanza al *Dasein* en su "autenticidad", es decir, en lo que tiene de propio, puesto que ella se sitúa al nivel de la cotidianeidad media. Es necesario, pues, sacar el suelo fenomenal de la cotidianeidad para captar al *Dasein* en su originariedad. Podríamos preguntarnos, sin embargo, si el fenómeno de la angustia no brinda ya el suelo fenomenológico requerido. La angustia lleva al *Dasein* a su poder-ser más propio, es decir, su ser-libre, pero no testimonia que el *Dasein* se capte allí efectivamente y que proyecte a partir de él su existencia. Por el contrario, la angustia frecuentemente, no se comprende como tal y, además, ocasiona precisamente la huida del *Dasein* hacia la preocupación. Es necesario, entonces, encontrar otra modalidad de exis-

tencia en la que el *Dasein* exista en la totalidad de sus estructuras, sin falta ni máscaras.

Plantear la cuestión del poder-ser un todo del *Dasein*, es afrontar una dificultad temible que ha sido ya entrevista: en tanto que el *Dasein* existe, es en el modo de la incompletud, en el sentido de que algo siempre queda constantemente en espera; y cuando no hay nada en espera ya no queda nada de *Dasein*; es la muerte. El análisis existenciario de la muerte nos quiere hacer salir de esta aporía, mostrando que el *Dasein* se comporta en relación con su propio fin, que existe como *ser-para-la-muerte* y que en el *precursar* de la muerte se da a comprender por primera vez su ser-ante-sí-mismo, en lo que tiene de propio, y así se vuelve posible, para él mismo, existir en el modo propio. La muerte se distingue radicalmente de todas las otras posibilidades por las cuales el *Dasein* se comprende en su cotidianeidad, en que aquélla no propone nada que pueda ser cumplido por el *Dasein*: "La muerte en tanto posibilidad no da al *Dasein* nada para "realizar" ni nada real que pueda *ser* él mismo. Es la posibilidad de la imposibilidad de todo comportamiento en relación con..., todo existir. En el precursar de esta posibilidad, ella deviene "siempre más grande", es decir que se revela como la que no conoce absolutamente ninguna medida, ningún más o menos, pero significa la posibilidad de la imposibilidad inconmensurable de la existencia" (*SZ*, p. 262). La muerte es para el *Dasein* la posibilidad por excelencia, puesto que no ofrece ningún resultado realizable, ninguna figura de la efectividad, y es justamente en esta inefectividad, que la posibilidad se revela como tal en su verdad. No es más que en el precursar de la muerte, que el *Dasein* puede experimentarse a sí mismo como posibilidad, poder-ser, y no como una realidad óntica como lo hace sin cesar en tanto ser-caído. Comprende, entonces, que él no es bajo el modo del ser-en-espera, ya que éste no caracteriza más que lo real óntico. Esta manera de concebirse a sí mismo como inacabado o incompleto toma forma sólo en la medida en que el *Dasein* se comprende a partir del horizonte de la preocupación y en relación con la efectividad y la efectuabilidad propias de este horizonte. En el precursar la

muerte, el *Dasein* experimenta el hecho de que todas las posibilidades de efectuación se fundan sobre la pura posibilidad de ser-en-el-mundo, la que no puede ser jamás "efectuada", "realizada" y entonces "suprimida", sino que demanda, por el contrario, ser constantemente renovada como posibilidad. Comprendemos, entonces, que la unidad y la totalidad de la existencia no pueden comprenderse a partir de la *suma* de las posibilidades de efectuación que el *Dasein* se da o de las que se hace cargo, pues esta suma es, en tanto que él existe, efectivamente incompleta. Es únicamente en relación con la comprensión que tiene de sí mismo en la cotidianeidad, que el *Dasein* puede decirse incompleto, en el sentido de que en este nivel permanece en la *dispersión*.

¿No hay, sin embargo, una efectividad de la muerte en tanto que ella es la muerte de otro? ¿Y no está allí, a fin de cuentas, la única "realidad" de la muerte para nosotros? A esta objeción, Heidegger opone que la posibilidad de ponerse en el lugar del otro es garantía en todo momento en el mundo de la preocupación que jamás es un mundo privado, sino siempre y por el contrario, un mundo para todos, un *Mitwelt*, mientras que en lo que concierne a la muerte, él no es suplencia posible: no puedo liberar al otro de su muerte como puedo liberarlo de tal cual tarea efectuándola en su lugar: en la cotidianeidad, "un *Dasein* puede, incluso debe, en ciertos límites, '*ser*' el otro" (*SZ*, p. 240). Pero la muerte no sufre ninguna delegación: morir en lugar del otro, es decir, sacrificarse por él en un caso determinado, no libera de ningún modo al otro de su *propia* muerte. Pues la muerte no es una situación de hecho, sino un fenómeno existenciario y, como la existencia, está constituido por el ser *en-cada-caso-mío*. (*SZ*, p. 241). El evento biológico de la suspensión de la vida concierne al viviente, pero lo que caracteriza al *Dasein* mismo es precisamente que su muerte psicológica, su "deceso", jamás es ónticamente aislable de su relación con su propia muerte, para la cual Heidegger reserva el término "morir": "Por consecuencia de lo cual, hay que decir: el *Dasein* no cesa jamás de vivir. Pero fallecer, puede en tanto que muere" (*SZ*, p. 247). En efecto, se trata para Heidegger de delimitar

la interpretación existenciaria de la muerte, tanto en relación con una ontología de la vida como con una metafísica de la muerte, pues ésta, que se despliega bajo la forma de una especulación óntica sobre el más allá o bajo la de una teología y de una teodicea de la muerte, exige una toma de posición existencial y la asignación de un sentido a la muerte que presupongan, desde el punto de vista metódico, la analítica existenciaria (*SZ*, p. 248)

El *Dasein*, como *ser-para-la-muerte*, no puede más que resistirla como posibilidad de la imposiblidad sin medida de la existencia. Lo que no quiere decir de ninguna manera meditar sobre ella, es decir, reducirla a la medida del pensamiento, ni incluso simplemente esperarla, en una tensión no violenta. Pues una espera semejante la dotaría de una efectividad por venir. Se trata más bien de sostenerse en la *inminencia* de la muerte, es decir, de conservarle su carácter de pura posibilidad. Esto sólo es posible en lo que Heidegger llama el *precursar* de la muerte, por el cual el *Dasein* se precipita por adelantado en la posibilidad que ella es, y la descubre así como posibilidad de la clausura del ser. El *Dasein* no está *abierto* a sí mismo, a los otros y al mundo más que por la amenaza constante de la posibilidad de la clausura de todo lo que es. De esta posibilidad "insuperable", jamás puede devenir dueño. Esta estructura constitutiva de la existencia que Heidegger llama *apertura* (*Erschlossenheit*) no puede ser comprendida plenamente más que cuando está vinculada a una clausura más original que ella, una clausura que no desaparece en y con la apertura, sino que permanece, al contrario, su fuente perdurable. Es por esto que en el precursar de la muerte como relación "auténtica" con ella, el *Dasein* se comprende a sí mismo en la totalidad de los momentos constitutivos de su apertura, alcanza la *transparencia* con respecto a su propia existencia (*SZ*, p. 146). No obstante, esta transparencia a sí mismo se anuncia primero como posibilidad ontológica, es decir que permanece, desde el punto de vista existencial, como una "pretensión fantasmagórica" durante el tiempo que ese poder-ser un todo no ha sido atestiguado ónticamente por el *Dasein* mismo. Pues siempre

podríamos sospechar que ese poder-ser un todo no representa más que un ideal no cumplido que habría sido impuesto por fuera del *Dasein*, una construcción artificial por la que se deduciría el ser del *Dasein* a partir de una idea del hombre que nos sería dada *a priori* (*SZ*, p. 182), mientras que en el análisis existenciario se trata de llevar al concepto lo que ya ha sido descubierto a nivel óntico y existencial (*SZ*, p. 196).

Este testimonio propio del *Dasein* que atestigua la posibilidad existencial de su poder-ser "auténtico", es descubierto por Heidegger en el fenómeno de la *conciencia*, comprendido en el sentido de la conciencia "moral" (*das Gewissen*). No se trata de ver en éste un fenómeno cultural particular —el alemán *Gewissen* ha servido para traducir el griego *syneidêsis* que designa en el Nuevo Testamento la conciencia del bien y del mal—, sino por el contrario, un fenómeno originario del *Dasein* del que se trata de proporcionar un análisis estrictamente existenciario, fuera de toda perspectiva teológica. Lo que implica que se tome en cuenta la interpretación que el *Dasein* da de sí mismo en la cotidianeidad: es, en efecto, en este nivel, que interviene el fenómeno de "la voz de la conciencia", de la llamada que repercute en el interior del *Dasein* mismo. Esta interpelación es radical, constante, y por lo tanto silenciosa, pues no dice nada, no da ninguna directiva determinada, pero convoca únicamente al *Dasein* a su poder-ser más propio. La exterioridad de la llamada no remite de ningún modo a una instancia interpelante —de la misma manera que "nadie" arroja al *Dasein* a la existencia: la llamada, como el ser-arrojado, señala la facticidad de la existencia. El que es interpelado en la llamada es el *Dasein*, en tanto que existe en un modo impropio, bajo el modo del Uno, y no es interpelado a nada que no sea su poder-ser más propio; en cuanto al que interpela, es el *Dasein* mismo, lo que explica que, en el fenómeno de la voz de la conciencia, la llamada venga a la vez de mí y por sobre mí (*SZ*, p. 275). Encontramos pues, aquí, la misma "identidad" del agente y del paciente que caracterizaba ya al fenómeno de la angustia. Se trata en los dos casos del mismo *Dasein*, pero según dos modos de ser diferentes: de ahí la extranjeridad de la llamada, que no permite con-

siderar el fenómeno de la voz de la conciencia como el de un diálogo consigo mismo (*SZ*, p. 273). Si la voz de la conciencia aparece como una voz extranjera, es porque es la del *Dasein* "en su extranjeridad", es decir, "el-ser-en-el-mundo originariamente arrojado como no en su casa" (*SZ*, p. 276), que ha experimentado ya la angustia. Encontramos, en la estructura de la llamada, la triplicidad del cuidado, del cual se revelará que el sentido es temporal: el que es llamado es el *Dasein* caído, cautivado por el mundo, que está bajo el modo del *presente;* el que llama es el *Dasein* en su pura facticidad de ser-en-el-mundo, el *Dasein* en tanto ser-arrojado, que está en el modo del *ser-sido;* a lo que es llamado, es al *Dasein* "auténtico", al *Dasein* que se proyecta como ser-arrojado, en el *advenir.* Dado que no llama a hacer esto o aquello, sino simplemente a *ser* de otro modo, la llamada tiene, como el imperativo kantiano, un carácter únicamente *formal*.

Ahora bien, la llamada de la conciencia da a comprender al *Dasein* como ser-en-falta o en-deuda –como *Schuldigsein*. El término alemán que designala falta –*Schuld*– y que también, en plural, significa "deudas", tiene la misma raíz que el verbo *sollen*, que significa obligación. No se trata pues de comprender la "falta" como una falta de algo o una carencia, pues la idea de carencia no puede aplicarse más que a lo dado, a lo subsistente: sólo en el orden de las cosas puede haber laguna o defecto. Heidegger se propone "formalizar" la idea de falta para separarla de esos fenómenos que sólo pueden aplicarse impropiamente al *Dasein*. Queda lo que esta idea contiene de "negativo" y lo que implica la idea de responsabilidad: es por eso que la idea formal de culpabilidad está determinada por "ser el fundamento de una nulidad" (*SZ*, p. 283). Es ahí la culpabilidad en el sentido existenciario y no ético, pues no es subsecuente a la perpetración de una falta, sino que constituye, por el contrario, la condición de posibilidad existenciaria de toda falta óntica y al mismo tiempo de toda interpretación "moral" de la existencia. Sin embargo, no habría que confundir esta "culpabilidad" existenciaria original con el tema cristiano del pecado: la ontología del *Dasein* "no sabe nada del pecado",

precisamente porque es siempre comprendido como perpetración de una falta, comprendido en el caso del "pecado original" (*SZ*, p. 306, nota). Por el contrario, Heidegger trata de mostrar que toda falta óntica se perfila sobre el fondo de una "culpabilidad" más original, y no de deducir de la falta "original" al ser culpable. El ser culpable del *Dasein* no puede comprenderse sino a partir de su propio ser, es decir, del cuidado. El momento del ser-arrojado significa que el *Dasein* no se ha ubicado a sí mismo en la existencia y que está en cierto modo siempre retrasado sobre sí mismo con respecto a su propia apertura: en realidad, se encuentra siempre ya abierto como ser-en-el-mundo. Semejante "facticidad" no es un evento pasado de una vez y para siempre. Un análisis existenciaro del nacimiento podría demostrar que no más que la muerte, éste no se confunde con un evento fechable, sino que al contrario, en tanto que el *Dasein* existe, no cesa, como la muerte, de "producirse": ciertamente, el hombre sólo viene una vez al mundo, el día de su nacimiento, pero viene constantemente al *Dasein* durante el tiempo que viva. Por otra parte, Heidegger sólo toca este tema superficialmente (cfr. *SZ*, § 72, p. 374), pero permite comprender que, si hablamos del pasado del ser-arrojado, no es en el sentido de que algo sea cumplido, sino en el sentido en el que hay algo de irrecuperable en el existir: el *Dasein* no plantea su propio fundamento, él lo es de manera existente, es decir, en el modo de retomar su propia facticidad, que es la de un ser abierto a sí mismo y que existe por sí mismo. Es lo no dominable de sí que, no obstante, no es puro abandono a la facticidad ya que exige, por el contrario, ser "asumido", lo cual constituye la "nulidad" del *Dasein*. Sin embargo, ésta no remite sólo al ser-arrojado sino también al proyecto mismo en tanto que el ser-libre del *Dasein* supone que existiendo en tal posibilidad elegida, *no* existe en esta otra que *no* ha *podido* elegir.

La nulidad existenciaria no es de ningún modo la de la falta o la de la privación en relación con un ideal que permanece inaccesible, sino una "negatividad" constitutiva del mismo *Dasein*: ella es la que está en el fundamento de esta posibilidad que tiene el *Dasein* de *no* ser propiamente él mismo en el ser-caído (*SZ*,

p. 285), lo cual implica que esta "caída" no es un simple "accidente", sino que es constitutiva del *Dasein* como tal. Es, pues, el cuidado mismo que está "completamente penetrado de nulidad", y la llamada de la conciencia no es otra que la llamada del cuidado, en tanto éste está constituido por el ser-en-falta y que es este último el que la da a entender. Entonces, es en la extranjeridad, que es la de la voz que llama, que el *Dasein* hace originariamente causa común consigo mismo (*SZ*, pp. 286-287), mientras que en el ser-caído huye de sí mismo. La llamada convoca al *Dasein* a su propio poder-ser: es una llamada que lo provoca a la posibilidad de hacerse cargo, existiendo, del ser-arrojado y del recuerdo del ser-arrojado que es, para comprenderlo como el fundamento nulo que tiene para acoger en la existencia (*SZ*, p. 287). La llamada es, pues, llamada a no esquivar la culpabilidad, a asumirla y, por eso, a reconocerla. Lo que el *Dasein* elige al comprender la llamada es ser propiamente lo que él es, es decir, un ser-en-falta: comprender la llamada quiere decir "*querer-tener-conciencia*" (*SZ*, p. 288), comprendiendo la voluntad aquí como el hecho de estar listo para ser interpelado.

Su poder-ser más propio se verifica en el querer-tener-conciencia que el *Dasein* se da a sí mismo, y así se abre a la "autenticidad" de su existencia. Este modo insigne de la apertura (*Erschlossenheit*) del *Dasein* por el cual se comprende a sí mismo a partir de su poder-ser más propio, Heidegger lo llama *resolución (Entschlossenheit)*: es la diferencia de partícula (*ent*, en lugar de *er*) la que marca el pasaje del *estado* de apertura al *hacerse cargo* de éste. En tanto tal, la resolución está, como la apertura, constituida por los tres existenciarios de la comprensión, de la disposición y del discurso en su modo propio, es decir, como *"el proyectarse en el ser-en-falta más propio teniéndose listo para la angustia y guardando silencio"* (*SZ*, pp. 296-297), siendo el silencio no lo contrario a la palabra, sino un modo esencial de ésta (*SZ*, p. 164). La resolución no significa, sin embargo, el fin de la dominación del Uno y de su resolución, más bien la revela y permanece en su dependencia, pero bajo el modo de la *resistencia* (*Widerstand*): es permaneciendo *en* el Uno, que el *Dasein* resuelto se abre a las posibilidades de hecho, pero deja

de considerarlas como hechos contingentes y datos preexistentes para captarlas como la *situación* en la cual él existe. En tanto resuelto, el *Dasein actúa*, ya no en el sentido de una acción real sobre el mundo, sino en el sentido en el que *se decide* por el existente que de hecho él es (*SZ*, p. 300). Se resuelve a lo que ya es bajo el modo de lo inauténtico y de manera impropia. Es por eso que la resolución en tanto que *ser propiamente sí mismo* no libera al *Dasein* del mundo de ningún modo: por el contrario, se encuentra transportado justo al lado del ente y en el ser-con-los-otros, pues la resolución no es otra cosa que el *ser-propiamente-en-el-mundo* (*SZ*, p. 298).

Lo que atestigua la resolución es que la "autenticidad" del *Dasein* no es una noción vacía ni una idea completamente inventada (*SZ*, p. 301). El *Dasein* resuelto alcanza efectivamente la *transparencia propia* de sí mismo (*SZ*, p. 299). Pero esto no quiere decir de ninguna manera que sea dueño de su propia existencia. Puesto que no puede comprenderse a sí mismo como apertura que se experimenta como tal en el horizonte de una clausura más originaria, cuando comprende que *hay* apertura y *no* sólo clausura y que esto tampoco significa únicamente una nota subsidiaria sino la condición misma de posibilidad de la comprensión de la apertura como tal. En efecto, se trata para el *Dasein* de comprender que de hecho está abierto pero que podría no estarlo, y que la clausura total, es decir, la muerte, dado que es constantemente inminente, lo amenaza en tanto él existe. No se relaciona, pues, sólo con la apertura que él es sino también con esta clausura que es la muerte. No hay entonces resolución más que en la conexión con un ser propiamente para la muerte, lo que Heidegger ha llamado precursar, y es por ello que estos dos momentos van a encontrarse reunidos en la *resolución precursora* para formar el poder-ser-un-todo existencialmente propio del *Dasein* (§ 62).

La resolución comporta en *sí misma*, a título de modalidad existencial posible, el ser-para-la-muerte; y es la posibilidad de esta modalización existencial lo que se trata de hacer aparecer. La resolución es, en efecto, el querer-tener-conciencia en tanto que él "se decide" por ese querer-ser-en-falta que comprende

no como una culpabilidad accidental sino como un ser-en-falta constante, es decir, como lo que constituye al ser del *Dasein*, tanto tiempo como sea, "hasta su fin" (*SZ*, p. 305). La asunción existencial "auténtica" del ser-en-falta exige, pues, que el *Dasein* se abra a la nulidad constitutiva de su ser –una nulidad a la vez "nativa" y "final"– es decir, a la verdad *original* de la existencia, ya que el ser-en-falta es comprendido por primera vez *propia y completamente* por la resolución precursora (*SZ*, p. 306-307). La resolución deviene, pues, "auténtica", en tanto incluye el precursar a la muerte ya que sólo éste pone de manifiesto el ser-en-falta sobre la base del ser *total* del *Dasein*. Pero inversamente, el precursar, gracias a su conexión íntima con la resolución, no aparece ya como una posibilidad inventada completamente e impuesta por fuera del *Dasein*, sino como la posibilidad de un ser-en-modo-propio para el *Dasein* en tanto que éste se vuelve existencialmente transparente a sí mismo en el querer-tener-conciencia (*SZ*, p. 309).

Así pues, al aclarar la conexión íntima que une el precursar y la resolución, hemos aportado una solución *existencial* a la cuestión "factual-existencial" del poder-ser-total del *Dasein*. Lo que implica que no hay "donación" del *Dasein* como todo y que la cuestión de su completud no es una cuestión teórica: esta completud debe ser "atestiguada", es decir, ónticamente "producida" o, aun más, "deseada". Que el poder-ser-total exija "el compromiso" y la "voluntad" del *Dasein* no debe, empero, incitarnos a ver en la resolución precursora un subterfugio imaginado para "superar" la muerte, pues se trata menos de un "voluntarismo" de la "autenticidad" que tendría por efecto anular la muerte, que de una comprensión de la existencia que libera la posibilidad para la muerte de volverse dueña de ésta (*SZ*, p. 310): este "querer" es, en realidad, un abandonar, como Heidegger lo subrayará en una nota de 1953 agregada en el momento de la publicación de su curso de 1935, *Introducción a la metafísica* (*EM*, trad. p. 29). La resolución precursora ya no es una huida fuera de la "acción", ni una pretensión idealista de sostenerse por encima de la existencia, sino que consiste, por el contrario, en reubicar al *Dasein* en la sobriedad de la compren-

sión de su existencia de hecho. La interpretación ontológica de la existencia reconoce, en efecto, la necesidad *positiva* de tomar como base una concepción óntica determinada de la existencia y así asignar al *Dasein* un ideal de hecho, pues no se trata allí de un límite óntico de la ontología, ni de un consentimiento forzado a presupuestos indiscutibles, sino del despliegue de la auto-explicitación del *Dasein*.

Ahora bien, eso que experimentamos en la resolución precursora, a nivel de la existencia en lo que ella tiene de propio, es la temporalidad pues la misma constituye el sentido ontológico del cuidado, es decir, del ser del *Dasein* (*SZ*, § 65). Con la temporalidad hemos alcanzado el fenómeno originario y unitario que da cuenta de todas las estructuras del *Dasein*, las que son todas estructuras de la temporalidad, modos de temporalización de la temporalidad (*SZ*, p. 304). La unidad del cuidado es la de una *temporalización* (la palabra alemana que Heidegger emplea aquí –*Zeitigung*– expresa "la obra" del tiempo –*Zeit*– y significa por otra parte el sentido propio de la maduración), no la de una presencia subsistente de la cual el tiempo sería un marco externo. Puesto que para Heidegger no se trata ya de dar cuenta del tiempo como de ese medio donde se *dispersa* la presencia. Es por esto que, si él piensa, como San Agustín y como Husserl, en una co-originariedad de las tres dimensiones del tiempo, no lo hace ni en el sentido de la triple presencia del pasado, del futuro y del presente en la memoria, la atención y la espera, (*Confesiones*, libro XI), ni en el sentido de la unidad de la protensión y de la retención, del pasado y del futuro inmediatos, en el presente vivo husserliano (*Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*). Esta unificación de las dimensiones del tiempo tiene lugar todavía en el interior de un privilegio atribuido al presente –el presente eterno de Dios en San Agustín, que contrasta con la "distensión" del alma creada y la presencia para sí de la conciencia que, en Husserl, es capaz por sí misma de superar su propia dispersión y de cohesionarse. Heidegger no piensa la temporalidad como el fondo de una presencia de sí infinita –la de Dios o del ego trascendental del cual Husserl dice (en un manuscrito fechado en agosto de

1936) que es "inmortal"–, sino como el modo de ser de un existente que no es originariamente presente a sí mismo pero que tiene más bien que ser, que "devenir lo que él es" (*SZ*, p. 145), según el lema que Nietzsche toma prestado de Píndaro. Esto es lo que explica que sea el momento de la existenciariedad el que, en Heidegger, lleva todo el peso de la temporalidad: es a partir de la existenciariedad que la temporalidad propia del *Dasein* se temporaliza, de ahí el primado acordado ya no al presente sino al *advenir*.

La resolución precursora, es decir, el existir "auténtico" del *Dasein* en vista de su fin –la muerte– presupone que el *Dasein* pueda, en la medida en que *existe* bajo el modo de la *posibilidad* más que bajo el de la *realidad*, *ad-venir* a sí mismo en general. Comprendiéndose a partir de su posibilidad más alta, es decir, la muerte, el *Dasein* es bajo el modo del advenir, es *zukünftig*: adviniendo o por venir. Y lo es *siempre* que se comprenda a sí mismo a partir de su poder-ser en la existencia "auténtica", o que se comprenda a sí mismo como una realidad subsistente en la existencia "inauténtica". Cuando se comprende como ser-para-la muerte, quiere decir para el *Dasein* "auténtico" que asume igualmente su ser-culpable, es decir, su nacimiento y su ser arrojado. Ahora bien, hacerse cargo del ser-arrojado no significa otra cosa que el hecho de ser "auténticamente" lo que *ya era* bajo un modo de lo "inauténtico". Lo que el *Dasein* *puede* ser no es otra cosa que el *ser-sido* y no es más que anticipando su fin que es posible para el *Dasein* asumir la condición original: "el precursar de la posibilidad extrema y más propia es el hacer comprensivo al haber-sido más propio (*SZ*, p. 326). El *Dasein* no puede ser su "pasado" más que volviendo a él para asumirlo a partir del advenir: "el ser-sido, desprendido de una cierta manera del advenir" (*SZ*, p. 326), porque allí sólo tiene "facticidad" para una existencia, es decir, en el horizonte de un poder-ser. El advenir en sentido propio, no es un ahora que *aún* no ha devenido real, sino la venida del *Dasein* a su poder-ser más propio, lo que adviene en el precursar de la muerte. Incluso, porque el *Dasein* no es del orden de lo subsistente, de lo dado previamente (del *Vorhandene*), no es jamás en sentido

estricto "pasado", sino por el contrario, siempre ha sido ya y permanece en tanto que es: el *haber-sido* (el alemán dice más precisamente *ser-sido –gewesen sein*) es el fenómeno original de lo que llamamos el "pasado". Es, pues, *adviniendo* bajo el modo del *retorno* a sí mismo, que la resolución precursora hace *presente* al ente que viene a su encuentro en el mundo ambiente: es este fenómeno unitario de un advenir que se hace presente habiendo sido que Heidegger llama *temporalidad* (*SZ*, p. 326).

Recapitulemos: la resolución precursora, en tanto modo de cuidado "auténtico", no se vuelve posible si no es por la temporalidad: lo que implica que el cuidado en general se funda en la temporalidad y ésta constituye el sentido ontológico del cuidado. Es, pues, la temporalidad, la que hace posible la unidad de la existenciariedad, la facticidad y la caída, en tanto éstas constituyen los momentos estructurales del cuidado. Podemos entonces hacer el siguiente esquema aproximativo:

Ser-ante-sí-mismo *en tanto ser* cabe *ya-en-(un-mundo)*
(del ente reencontrado en el interior del mundo)

Advenir	Presente	Ser-sido
Existenciariedad		Facticidad
Proyecto	Preocupación-Solicitud	Ser-arrojado
Comprensión		Disposición
Ser-para-la-muerte		Ser-en-falta

No es posible inscribir en este esquema formal, en el que no aparece la diferencia modal entre la "autenticidad" y la "inautenticidad", los existenciarios de la caída y del discurso. El discurso, como lo veremos, se temporaliza a partir del presente en su modalidad "inauténtica" que es la palabra. En cuanto a la caída, que constituye la modificación "inauténtica" de la estructura total del cuidado, y no un momento separado al lado de la existenciariedad y de la facticidad, no puede confundirse con el ser-cabe, que, como estructura formal, debe poder aparecer tanto de modo "auténtico" como de modo "inauténtico". Entonces, vemos claramente que, considerando la temporalidad "auténtica", en el nivel del tercer momento constitutivo

del cuidado (que es el del ser-cabe-del ente intramundano) falta la indicación temporal encubierta por los momentos de la existenciariedad y de la facticidad (el delante del proyecto y el ya del ser-arrojado que, sin embargo, no debe comprenderse como un "no aún" y un "más ahora" so pena de caer en una concepción del cuidado que vería en éste un ente intratemporal. La *presentación* del ente intramundano en la cual se funda la caída no constituye, en efecto, un momento *separado* al nivel de la temporalidad originaria del cual hemos visto que hace fracasar el primado del presente sobre el cual se apoyan las concepciones tradicionales del tiempo. En la temporalidad "auténtica", la presentación del ente intramundano, es decir, la apertura de la situación, del "ahí" del *Dasein*, adviene en el "abrir y cerrar de ojos" del "instante" (*Augen-blick*) y permanece pues incluida en el advenir y en el ser-sido (*SZ*, p. 328).

La temporalidad, en tanto sentido del cuidado, hace entonces posible la multiplicidad de fenómenos relacionales que caracterizan los diferentes momentos del cuidado como advenir *hasta sí* mismo que vuelve *hacia* sí para ser *cabe* del ente intramundano: lejos de constituir el "sentido interno", la "interioridad" de un "sujeto", la temporalidad se revela, por el contrario, como *"l'ekstatikon* por excelencia", *"el 'fuera-de-sí' originario en y por sí mismo"* (*SZ*, p. 329). El término *ekstatikon* – Heidegger lo ha encontrado, sin duda, en el libro IV de la *Física* de Aristóteles, donde éste caracteriza la naturaleza del cambio (13, 222 *b* 16)– debe tomarse en el sentido que tiene corrientemente en griego, donde designa el hecho de salir de sí, y debe acercarse al término existencia (*GA* 24, p. 377). Se trata, en efecto, al nombrar los "éxtasis de la temporalidad" el advenir, el ser-sido y el presente, de poner el acento en la *temporalización* como movimiento o evento puro y no como salida de sí de un "sujeto" que sería primero "en sí". Es, por el contrario, lo propio de las concepciones tradicionales del tiempo, el pensar la temporalización en relación con un ente que sea la razón o el soporte que da así al tiempo mismo una "subsistencia", la de los "ahora" sucesivos. Esta temporalidad "extática", lejos de presuponer la intemporalidad de una "subjetividad" o de una "ipseidad", só-

lo hace posible la permanencia del sí mismo, la *Selbst-ständigkeit* (*SZ*, p. 323), en tanto que esta "autonomía" del *Dasein* no es la de aquel que escaparía al tiempo, sino más bien eso que lo constituye "temporalmente" y de "modo propio" como tal. Pero "el poder constitutivo" de la temporalidad (*SZ*, p. 331) –notemos la insistencia del vocabulario husserliano de la constitución para pensar lo que no es ni simplemente subjetivo ni simplemente objetivo– no carece, sin embargo, de límites: el *Dasein* es un ser-para-el fin, lo que de ningún modo quiere decir que en este fin cese simplemente de ser, sino, por el contrario, que *"existe de manera finita"* (*SZ*, p. 329). La temporalidad extática, aunque constituye, en relación con las concepciones tradicionales del tiempo, el *tiempo originario*, no es menos una temporalidad finita. Lo que no quiere decir, de ninguna manera, que el tiempo no prosiga su curso cuando yo no esté más ahí, ni que el advenir no encubra aún una cantidad ilimitada de cosas, pues no se trata aquí de lo que contiene el tiempo, sino únicamente de la *manera* en la cual se temporaliza. La tesis de la finitud originaria de la temporalidad consiste únicamente en fijar el carácter fenomenal de la temporalidad originaria que no se da a ver más que como este "proyecto arrojado" que es el *Dasein*, es decir, como un poder-ser en el cual el advenir está cerrado y cuyo fundamento es "nulo". Es precisamente por intentar escapar de la finitud de la temporalidad originaria, que se impone la concepción "vulgar" de un tiempo in-finito en el interior del cual se insertarían las múltiples temporalidades finitas. A la luz de semejante concepción, los datos del problema se invierten de alguna manera: porque tenemos por imposible *a priori* la finitud del tiempo, nos preguntamos cómo el tiempo infinito de la generación y de la corrupción puede cambiarse en una temporalidad finita en lugar de preguntarnos según *qué modo de temporalización* la temporalidad "auténtica" finita deviene una temporalidad "in-auténtica" in-finita, pues "no es más que porque el tiempo originario es *finito* que el tiempo 'derivado' puede temporalizarse como *in-finito*" (*SZ*, p. 331). El tiempo, en efecto, no *es*, pero se temporaliza y esta temporalización no resulta de la sucesión de "éxtasis" temporales, sino que se realiza en su *cooriginariedad*. Lo que implica

que puede temporalizarse de diferentes maneras: hay, pues, modos diferentes de temporalización, según se dé prioridad a tal o cual éxtasis, haciendo así posible la multiplicidad de los modos de ser del *Dasein*, y sobre todo su "autenticidad" y su "inautenticidad". Las cuatro tesis que resumen, al final del § 65, el análisis de la temporalidad originaria que se acaba de proponer, están entonces en estrecha conexión unas con otras: en tanto que hace posible la constitución de la estructura articulada del cuidado, el tiempo es originariamente *temporalización* de la temporalidad; lo que implica que ésta no puede remitir a ninguna subsistencia o interioridad de un sujeto y no puede ser comprendida esencialmente más que como temporalidad *extática*; se temporaliza *originariamente* a partir de la prioridad dada al éxtasis del *advenir*, conforme a la determinación del *Dasein* como poder-ser; esta temporalidad *extática* y existenciaria caracteriza el *tiempo originario* como *finito* por oposición a la comprensión vulgar del tiempo como sucesión infinita de ahoras. La interpretación "temporal" del *Dasein* ha mostrado así que la constitución del ser del *Dasein* sólo es posible sobre la base de la temporalidad.

La elaboración concreta de la temporalidad del "Dasein" como cotidianeidad, historicidad, intratemporalidad

a) Cotidianeidad

Para que la temporalidad pueda aparecer como el sentido ontológico del cuidado, es decir, como lo que hace posible el conjunto de las estructuras que lo componen en su unidad, ha sido necesario considerar este modo *propio* de la apertura que es la resolución y abandonar, en consecuencia, el nivel de la *cotidianeidad* que es aquél en el cual se sostenía el análisis existenciario preparatorio. Se trata ahora, pues, de poner al día el sentido *temporal* del punto de partida del análisis existenciario que Heidegger caracterizaba como "indiferenciación cotidiana" del *Dasein* –indiferenciación en relación con dos modos de ser,

"auténtico" e "inauténtico"- la cual, sin embargo, debe ahora comprenderse como la manera "positiva", según la cual el *Dasein* "es en primer lugar y frecuentemente" y que constituye su ser-en-la-medianía (*SZ*, p. 43). La tarea consiste, entonces, en hacer visible la temporalidad específica de la "inautenticidad" del *Dasein*, lo que implica la *repetición* del análisis existenciario preparatorio en un análisis existenciario temporal. Esta repetición no consiste de ningún modo en recorrer los análisis anteriores aplicándoles desde el exterior un esquema temporal, sino más bien en articularlos de manera diferente para despojarlos de la apariencia de arbitrariedad que ocultan y hacer aparecer su coherencia interna. No hay que sorprenderse de la necesidad de esta repetición que consiste en *llevar* a la temporalidad las estructuras esenciales del ser del *Dasein*, ya que han sido interpretadas *antes* de relevar la temporalidad y con el objetivo de conducirla, pues se trata aquí del desarrollo "circular" inevitable de una ontología del *Dasein*, cuyo presupuesto no es un principio arbitrario, sino una idea de la existencia resultante de la comprensión pre-ontológica que el *Dasein* tiene de sí mismo (*SZ*, p. 315). Si, en efecto, esta investigación ontológica es ella misma un modo de ser del *Dasein* que quiere otorgar al concepto la comprensión pre-ontológica que tiene del ser, sólo puede hacer aparecer "una notable relación de retrospección y de anticipación de lo que es cuestionado (el ser) en el cuestionamiento en tanto que modo de ser de un ente" (*SZ*, p. 8). Esto implica, por otra parte, que el análisis temporal, que repite el análisis del *Dasein*, permanece incompleto al punto de que la idea de ser en tanto tal no será esclarecida y deberá repetirse en el marco de la discusión del concepto de ser (*SZ*, p. 333).

Se trata, pues, de hacer aparecer la constitución temporal *concreta* del cuidado, es decir, de interpretar temporalmente cada uno de los momentos estructurales de la apertura del *Dasein*, que son la comprensión, la disposición, la caída y el discurso. A cada uno de estos momentos le son constitutivos los tres éxtasis de la temporalidad, pero, no obstante, para cada uno de ellos es un éxtasis el que posee un primado: así, el éxtasis pri-

mordial de la comprensión es el advenir; para la disposición, el ser-sido; para la caída y el discurso, el presente. Esto no significa de ningún modo que los otros éxtasis estén ausentes: cada uno tiene, en efecto, su autonomía en el sentido de que no puede deducirse de otro y es por ello que Heidegger habla de la *cooriginalidad* de los éxtasis; pero, en tanto momentos constitutivos de la unidad de la temporalidad, son interdependientes unos de otros y no pueden desplegarse aisladamente. Es por esto que Heidegger declara que "la temporalidad se temporaliza totalmente en cada éxtasis" (*SZ*, p. 350), lo cual implica que toda temporalización pone necesariamente en juego los tres éxtasis a la vez. El éxtasis que tiene cada vez el primado indica simplemente el sentido de la temporalización. Así, en lo que concierne a la comprensión, que consiste para el *Dasein* en proyectarse hacia una posibilidad existencial, es el advenir el que hace posible la apertura del *Dasein* a sí mismo como poder-ser. El *Dasein* "comprensivo" está así constantemente *ante-sí-mismo* –término formal que designa el advenir sin que estén aún diferenciados su modo propio y su modo impropio–, pero no está constantemente en el modo del *precursar*, que es, como lo hemos visto, el nombre del advenir "auténtico". Por lo tanto, ¿cómo nombrar el advenir de modo impropio, el advenir "inauténtico"? Lo que caracteriza la "inautenticidad", es que ella es el hecho de un *Dasein* que se comprende a sí mismo a partir de aquello que lo preocupa, y no a partir de su propio poder-ser finito. El *Dasein* "inauténtico" se comprende, pues, en la relación con la tarea que cumple estando a la expectativa de sí mismo: el *esperarse* (*das Gewärtigen*) es el nombre del advenir "inauténtico". La comprensión está determinada preferentemente por el advenir, pero cooriginariamente también por el ser-sido y el presente. Al advenir impropio le corresponde un presente impropio que se diferencia del presente "auténtico" que es *el instante*, el cual mantiene al presente en el advenir y en el ser-sido. Este presente impropio es lo que ha sido nombrado *presentación* (*Gegenwärtigen*). En cuanto al ser-sido, su modo propio es la *reiteración*, por la cual el *Dasein* asume en la resolución precursora su propio ser-arrojado, es decir, el ente que él ya es. Cuando se comprende a sí mismo a partir de

aquello por lo que se preocupa, el *Dasein*, por el contrario, se olvida como poder-ser arrojado. Este *olvido* es el ser-sido "inauténtico" sobre la base del cual es posible *retener* el ente intramundano por el que se está preocupado y a partir del cual el *Dasein* perdido en la exterioridad de la preocupación puede reencontrar una interioridad *recordándose* a sí mismo (la palabra alemana *Erinnerung*, que quiere decir *recuerdo*, significa literalmente *interiorización*). Podemos así definir la comprensión "inauténtica" como un "estar a la expectativa presentando y olvidando" por oposición a lo que constituiría una comprensión "auténtica" como "advenir repitiendo en el instante".

El análisis temporal concreto de la disposición no consiste en deducir las tonalidades afectivas de la temporalidad, sino simplemente en mostrar que su significación existencial sólo es posible bajo el fundamento de la temporalidad. Así, el análisis temporal del temor que ya había servido de ejemplo de disposición "inauténtica", muestra que su sentido temporal primordial, no es, como parece, el advenir (¿no es el temor definido como la espera de un mal futuro?) sino más bien el ser-sido, pues el temor, no es tanto temor *de* sino temor *por*, y es este *retornar* de la amenaza en espera sobre el ente que yo soy, lo que constituye el carácter de emoción del temor. Pero este retorno a sí es un olvido de sí que se manifiesta en la confusión constitutiva del temor que, al no poder asirse de ninguna posibilidad determinada, salva lo inmediatamente a la mano. El temor puede, pues, definirse conforme a su sentido temporal, como un "olvidar presentando y estando a la expectativa", mientras que la angustia, como disposición fundamental, lleva al *Dasein* a su ser arrojado más propio como potencialmente repetido. En tanto se funda sobre el ser-sido, la angustia lleva al *Dasein* ante su reiterabilidad posible; y es a partir de allí que se temporalizan su advenir y su presente como posibilidad de la resolución y del instante (*SZ*, p. 344).

La caída tiene su sentido existenciario en el *presente*. Es este análisis temporal de la sola curiosidad el que permite mostrar a Heidegger el primado del hacer presente que "se escapa" constantemente de la expectativa, en la medida en que lo que

la caracteriza es una avidez de novedades (allí está el sentido literal de la palabra alemana curiosidad: *Neugier*) que empuja a realizar inmediatamente lo posible y a sustraerse en la expectativa. La *inestabilidad* de la curiosidad proviene de la modificación extática de la expectativa por la cual constituye, por decirlo así, ya no el origen sino la consecuencia del hacer presente, el cual se ve elevado al rango de fin en sí. Este modo del presente que constituye la posibilidad de la *dispersión* es el más diametralmente opuesto al instante: mientras que en el instante el *Dasein* se abre a la situación, es decir, a la asunción de sus posibilidades de hecho, en la agitación que caracteriza a la curiosidad, el *Dasein* está en todos lados y en ninguno. Sin embargo, incluso en los casos en que el hacer presente busca temporalizarse a partir de él solo, el *Dasein* permanece temporal, es decir, relacionado con la expectativa y con el olvido. Pues en el origen de la caída, en ese movimiento por el cual el presente "se escapa" del advenir, está la temporalidad "auténtica", es decir, el ser-arrojado-relativamente-a-la-muerte, que permanece cerrado al *Dasein*, en la media en que queda implicado en el ser-arrojado y donde se pierde en el mundo de la preocupación. El presente constituye, pues, el sentido existenciario de la pérdida de sí y de la clausura a sí que constituyen la facticidad del *Dasein*, que no pueden, sin embargo, ser totales, pues el *Dasein* se confundiría con el ser puramente subsistente de la "naturaleza". La conquista de otro horizonte extático no puede, no obstante, advenir a partir del presente mismo (dado que éste constituye el modo temporal de la clausura *de sí* del *Dasein*), sino que solamente puede hacerlo por la apertura de la "situación-límite" del ser relativamente a la muerte por la resolución y en el instante (*SZ*, pp. 348-349).

El análisis temporal del discurso hace aparecer una "función constitutiva *privilegiada*" del hacer presente en la medida en que la facticidad del discurso está constituida por la palabra. El discurso como tal, es decir, como *articulación* de la apertura del ahí, no se temporaliza prioritariamente en un éxtasis particular (*SZ*, p. 349). El discurso, en efecto, si constituye el tercer momento de la apertura, y si es cooriginario con la comprensión y

la disposición (*SZ*, p. 161), no se produce, sin embargo, independientemente de ellos: el hombre discurre en tanto proyectante arrojado. Lo cual no quiere decir necesariamente que *habla*: es únicamente a su expresión oral que Heidegger llama palabra o lengua (*Sprache*). La palabra alemana *Rede* ha sido elegida por Heidegger para traducir el griego *logos* (*SZ*, p. 32), probablemente porque su etimología remite menos a la idea de palabra que a la idea de articulación, cuyo equivalente latino es la palabra *ratio*. Este término, exactamente igual que el griego *logos* –Heidegger remarca, en efecto, que "los griegos no tenían una palabra para lenguaje (*Sprache*): es que ellos comprendieron de entrada este fenómeno como discurso (*Rede*) (*SZ*, p. 165)–, designa no la palabra sino su *fundamento ontológico-existenciario* (*SZ*, p. 160). Esto es lo que explica que el *silencio* y la *escucha* constituyan posibilidades esenciales del discurso. El silencio, en efecto, no se confunde de ninguna manera con el mutismo y, en tanto modo del discurso, puede dar forma a la comprensión mejor que lo que lo haría la palabra (*SZ*, p. 164), pues la articulación de la apertura puede también advenir en el hacer-silencio. Es así que hemos visto que "la conciencia discurre única y constantemente bajo el modo del hacer-silencio" (*SZ*, p. 273). Si el éxtasis del presente "inauténtico" puede asignarse a la palabra como el origen de su temporalización –el silencio constituye en efecto el discurso "auténtico"–, el discurso como tal no se temporaliza en un éxtasis particular, pues en tanto articulación que pone de manifiesto al ente *como* tal o cual, no revela un carácter propio del ser (como la comprensión lo hace para el ser-posible, la disposición para el ser de hecho), sino solamente lo que Heidegger llamará más tarde la *diferencia* entre el ser y el ente. Puede, entonces, ser temporalizado, ya sea a partir del advenir en la existencia "auténtica", ya sea a partir del presente en la inauténtica, pues en los dos casos tiene lugar la diferencia ontológica que se confunde con el hecho mismo de existir para el *Dasein* (*GA* 24, p. 454). Sin embargo, Heidegger no ve esto claramente en 1927, lo cual explica el laconismo del § 68 d, que trata de "la temporalidad del discurso".

Sobre la base del análisis temporal de las estructuras de la apertura, es posible determinar la temporalidad del ser-en-el-mundo, es decir, en primer lugar, la temporalidad de la preocupación y la de su modificación en comportamiento teórico con respecto al ente. Se trata de dar cuenta del sentido temporal de la *mutación* de la comprensión del ser por la cual se pasa del sentido del ser como *Zuhandenheit* –lo a la mano– que hace del ente un ser *a* la mano en la preocupación circunspecta, al sentido del ser como *Vorhandenheit* –o ser ante los ojos–, que hace del ente algo dado de *antemano* en el ver teórico. Heidegger comprende el término *Vorhanden*, que significa la presencia simplemente disponible, en el sentido fuerte de lo que es *ya presente*, de aquello que está constantemente disponible sin ser ya relacionado con un *Dasein* singular (*GA* 20, p. 270). La preocupación se puede comprender en su sentido temporal como *un hacer presente que espera y retiene*, donde la espera corresponde a la comprensión no temática del por-qué, de la "finalidad" del manejo del útil, y la retención a la del con-qué que caracteriza a la "vuelta" esencialmente instrumental del útil –lo que Heidegger designa con el término difícilmente traducible de *Bewandtnis*–, según el cual el manejo no es el del útil aislado, sino siempre y por el contrario, el de un complejo de útiles. (*SZ*, pp. 68-69 y p. 353). La preocupación por la cual el *Dasein* se absorbe en el mundo y se abandona a él no es, pues, un puro hacer presente que responde a la urgencia de la necesidad cotidiana, sino el modo bajo el cual el *Dasein* existe en un mundo en cuyo interior se hace presente el ente intramundano sobre la base de una retención que espera. Ahora bien, lo que hay en el origen del comportamiento teórico no es una pura y simple desaparición de la praxis que conduciría a hacer abstracción del carácter utilitario del útil para ver en él sólo una simple cosa dada, sino al contrario, una *nueva* manera de considerarlo, es decir, de comprender su ser. Ésta no consiste sólo en una "objetivación" del ente, sino también en una *ilimitación* del mundo ambiente, por la cual es el universo de lo previo (*Vorhandenen*) el que deviene tema (*SZ*, p. 362). La génesis de la pura visión teórica a partir de la preocupación circunspecta descansa, pues, en el proyecto matemático de la naturaleza que despren-

de *a priori* el plan de ésta a favor de una modificación de la mirada que equivale a una desmundanización del mundo: desde el punto de vista de la temporalidad, el proyecto científico en su conjunto –lo que Heidegger llama *tematización*– tiene el sentido de un *hacerpresente insigne*, cuyo correlato es la pura y simple *pre*-sencia (*Vorhandenheit*) del ente que el *Dasein* no hace más que descubrir (*SZ*, p. 363).

Lo que hace posible el ser-preocupado cabe el ente manejable como tematización del ente sólo dado en el proyecto científico, es la *trascendencia* del mundo, el cual debe estar ya abierto al *Dasein*, para que éste pueda hacer *retornar*, de los *horizontes* del mundo, al ente encontrado en ellos. Todo encuentro y toda presentación del ente, sea manejable o presente-dado, ya presupone, en efecto, el ser en el mundo del *Dasein*. Ahora bien, la condición de posibilidad temporal existenciaria del mundo, es la unidad de lo que Heidegger llama los esquemas horizontales de los éxtasis, es decir, lo que constituye el "objetivo" de cada movimiento extático. El mundo se determina así como el horizonte de la temporalidad total, como lo que se temporaliza unitariamente en el fuera de sí de la temporalidad y que no puede, pues, ser "ahí" si no existe el *Dasein*. Es a partir de esta trascendencia temporal del mundo que puede ser comprendido el sentido temporal de la espacialidad propia del *Dasein*. Lo que no significa, de ningún modo, deducir el espacio del tiempo, ni afirmar en un sentido kantiano la primacía del tiempo sobre el espacio. Se trata más bien de dar cuenta de la independencia del espacio con respecto al tiempo y entonces, de la posibilidad de la irrupción del *Dasein* en el espacio, es decir, de su existencia en tanto *espacializante*. Ahora bien, el despliegue del espacio no es posible si no es sobre el fondo del horizonte del mundo a partir del cual la *aproximación* presentante del ente adviene cooriginariamente con la espera dirigida hacia el *encuentro* como lugar de pertenencia del ente. Pues no es el mundo el que es dado en el espacio, sino, por el contrario, el espacio el que puede ser descubierto en el interior del mundo (*SZ*, p. 369).

b) Historicidad

¿Es posible, sobre la base del análisis concreto de la temporalidad del ser-en-el-mundo, comprender el sentido ontológico del modo de ser en el cual el *Dasein* se mantiene en primer término y más frecuentemente y que ha servido de punto de partida, bajo el nombre de cotidianeidad, para el análisis existenciario? ¿No es necesario, para dar cuenta del *enigma* de la *extensión* temporal del *Dasein* en la sucesión de los días, replantear la cuestión de la *enteridad* del *Dasein*? Hasta aquí, el análisis existenciario se ha orientado unilateralmente en la dirección del ser-para-la muerte, dejando en la sombra no solamente el ser para con el comienzo sino sobre todo la *extensión* del *Dasein* *entre* el nacimiento y la muerte (*SZ*, p. 373). Se trata ahora de afrontar el problema que Dilthey llamaba la "cohesión de la vida" (*Zusammenhang des Lebens*), y no es cuestión de pensarlo como una sucesión *intratemporal* de vivencias de las cuales el *Dasein* sería la suma, sino como la autoextensión *extática* del ser del *Dasein* que en tanto cuidado *es* el entre-dos del nacimiento y la muerte (*SZ*, p. 374). Lo que aquí se descarta, es la representación de esta extensión propia del *Dasein* en términos de espacialidad o de sucesividad que supondría la preexistencia de un sí mismo del cual además habría que hablar extensamente. Pues "la movilidad de la existencia no es el movimiento de un ente dado de antemano", sino esta "movilidad específica de la extensión que se constituye ella misma como extendida", que Heidegger llama el "advenir" del *Dasein* (*SZ*, p. 375). En tanto advenir, el ser del *Dasein* está *de entrada* constituido como extensión y no como un sí mismo estático cuya relación con el tiempo permanece problemática, ya que "la temporalidad es, en tanto fuera-de-sí primordial, la extensión misma" (*GA* 24, p. 382).

Con el análisis del advenir (*Geschehen*) del *Dasein* y su historicidad (*Geschichtlichkeit*), Heidegger retoma un problema ya evocado en el § 64, el del estatuto de la ipseidad y de la permanencia del sí mismo (*Selbst-ständigkeit*): después de haber puesto en evidencia el sentido temporal del ser-en y del mundo, queda comprender a partir del tiempo mismo este tercer mo-

mento del ser-en-el-mundo que es el sí mismo (*SZ*, p. 200). Entonces, es sólo con el análisis de la historicidad, que la constitución temporal de la existencia encuentra su acabamiento. Sin embargo, no se trata en este capítulo de una repetición del análisis existenciario como análisis temporal, sino de una "construcción fenomenológica" (*SZ*, p. 375). Será posteriormente a *Ser y tiempo* (cfr. *GA* 24, p. 26 y ss.), que Heidegger distinguirá los tres elementos del método fenomenológico: la *reducción*, que él comprende como la reconducción de la mirada del ente al ser, no constituye su único elemento. Debe ser completada por la *construcción*, que consiste en llevar el ser mismo a la mirada, lo que implica por su lado necesariamente una *destrucción*, es decir, una des-construcción crítica de los conceptos en uso a fin de ir a las fuentes de las que han sido tomados. La marcha reductiva ha conducido hasta ahora el análisis existenciario; pero desde que se alcanza el sentido mismo del ser del *Dasein* con la temporalidad, no se trata de considerarla como el fundamento constantemente pre-dado del cuidado (*SZ*, p. 322), sino de mostrar según qué modos (historicidad "auténtica" e historicidad "inauténtica") el *Dasein* es este fundamento. He aquí en qué consiste la construcción fenomenológica de la historicidad que, porque "no hace más que develar lo que se encuentra ya en el estado velado en la temporalización de la temporalidad" (*SZ*, p. 376), no es nada más que "una elaboración más concreta de la temporalidad" (*SZ*, p. 382). En tanto tal, sirve de preparación para la destrucción de la historia de la ontología de la que debía tratar la segunda parte de *Ser y tiempo*, mostrando que la ciencia histórica tiene su origen en la historicidad del *Dasein* (*SZ*, p. 392).

Porque se trata precisamente de poner el acento sobre la diferencia entre historia como ciencia o narración (*Historie*) y la "realidad" histórica en sí misma que el alemán piensa bajo el nombre de *Geschichte* (derivado del verbo *geschehen*), como el conjunto de los acontecimientos que eventualmente pueden volverse objeto de una tematización científica. El análisis de lo que se entiende comúnmente por *Geschichte* hace aparecer una notable primacía acordada al pasado en la determinación de lo

que es histórico. Sin embargo, lo que es histórico en un objeto llamado histórico, es su pertenencia a un mundo que ya no es, pero que en tanto modo de existencia propio de un *Dasein*, habiendo-sido-ahí, no puede, en sentido estricto, llamarse "pasado". Lo que es, entonces, primordialmente histórico, es el *Dasein* mismo, y el mundo ambiente no lo es más que de modo secundario. Pero para comprender en qué sentido la historicidad es la constitución esencial del *Dasein*, hay que situarse en el nivel de la existencia "auténtica". En la resolución precursora, el *Dasein*, que se comprende a partir de su poder-ser finito, asume completamente su facticidad. Se decide así, por posibilidades de hecho que no saca de la muerte en tanto posibilidad insuperable de la existencia, sino que encuentra ya pretrazadas en la explicitación pública media que el *Dasein* cotidiano se da a sí mismo. Es verdad que en el precursar de la muerte, el *Dasein* se libera de la dictadura del Uno y comprende que tiene que "asumir por sí mismo y a partir de sí mismo su ser más propio" (*SZ*, pp. 263-264). Pero tiene que hacerlo como ser-en-el-mundo que encuentra posibilidades ya dadas y que no las produce libremente. Debe, entonces, en tanto ser-arrojado, abrir posibilidades de hecho a partir de la *herencia* que ha elegido asumir. *Se* transmite así *a* sí mismo *en* una posibilidad a la vez heredada y elegida (*SZ*, p. 384). Porque es en tanto libre poder-ser, que es arrojado en medio del ente: es por eso que la *superpotencia* de su libertad finita (la finitud como proyecto del ser) no puede consistir sino en la asunción de la *impotencia* del abandono a sí mismo del *Dasein* que no es dueño de su propia libertad (la finitud en tanto dependencia con respecto a un ente predado).

En 1929, en *Kant y el problema de la metafísica*, Heidegger desarrollará plenamente la problemática de la finitud. Ésta, comprendida en el sentido de la asignación de una pre-donación del ente, que corresponde al concepto kantiano de finitud, no es lo más radicalmente finito en el hombre. Kant, ¿no había desarrollado este concepto de finitud determinándolo de manera aún exterior en oposición a una *intuitus originarius*, una intuición productiva? (*GA* 25, p. 410). Por el contrario, la finitud

"interna", la que lleva el *Dasein* en su diferencia con el animal que es también dependiente en relación con lo ya ente, es la *necesidad* de comprensión del ser que se manifiesta *como Dasein* (*KM*, trad. pp. 291-292). Es esta necesidad trascendental la que asegura fundamentalmente la posibilidad de que el *Da-sein* sea y que permite comprender que *"más original que el hombre es la finitud del Dasein en él"* (*KM*, trad. p. 285). La finitud no es, entonces, una propiedad accidental de la razón humana, ni la simple falta de intuición creadora, sino la asignación a la comprensión del ser, lo cual implica que "no hay ser y no puede haberlo si no es ahí donde la finitud se ha hecho existencia" (*KM*, trad. p. 284). Es pues la finitud en sí misma lo que puede dar cuenta de lo que hay de "creador" en el hombre. Esta conjunción de la asignación impotente del *Dasein* a la predonación del ente y de su asignación superpotente a la comprensión del ser, es lo que Heidegger llama *destino* (*SZ*, p. 385). Con la libertad para la muerte, el *Dasein* ha alcanzado "el puro y simple objetivo" a partir del cual la elección de las posibilidades de hecho deviene posible; y es esta elección la que lo hace libre con respecto a la contingencia de las circunstancias y lo transporta a "la simplicidad de su destino". Pues el *Dasein* liberado de las ilusiones del Uno por su comparecencia ante la muerte está más dedicado a su situación de hecho que el *Dasein* "inauténtico" e irresuelto. Decir que el *Dasein* "auténtico" *es* destino (*Schicksal*), no es más que otra manera de decir que él es en sentido propio histórico: las palabras *Schickal* y *Geschick* –el parecido de los destinos singulares, el destino común– derivan, como *Geschichte*, del verbo *geschechen*. Lejos pues, de que este vocabulario haya sido tomado de la ideología entonces reinante, recuerda la manera en la cual el idioma alemán piensa la historia y la historicidad. Pero si *Schicksal* es el nombre de la historicidad "auténtica" que hay que comprender como la "transmisión precursora de sí mismo en la resolución más allá del instante", esto implica que la historia tiene su centro de gravedad en el advenir y no en el pasado: *"la finitud de la temporalidad es el fundamento oculto de la historicidad del Dasein"* (*SZ*, p. 386). Pues si el modo según el cual adviene la transmisión expresa es el de la *repetición* de una posibilidad de la existencia

que ha sido, no hay que comprenderla como reactualización del pasado, sino como una *réplica* que, puesto que es retorno no de lo "superado" sino de lo *posible que ha sido,* ha girado hacia el advenir y abre así al *Dasein* a su propia historia. Dado que el *Dasein* destinal, en tanto ser-en-el-mundo, es esencialmente ser-con los otros, y que las posibilidades que repite le vienen de los otros, su destino propio recibe su dirección de la comunidad de destino que lo une a aquéllos con los cuales comparte el mismo mundo: es esta comunidad de destino la que constituye el advenir "auténtico" pleno del *Dasein*.

Pues el advenir de la historia no consiste ni en el desarrollo de las vivencias de los sujetos, ni en el movimiento de transformación de los objetos, ni en el encadenamiento del sujeto y del objeto, sino que es el advenir del mundo en su unidad esencial con el *Dasein,* lo que Heidegger llama *mundo-histórico:* forma parte el advenir del ente interior a ese mundo cuya movilidad no puede ser comprendida como un movimiento simplemente local. Es porque el *Dasein* preocupado está absorbido por el mundo que comprende en primer término su historia como historia del mundo. La cuestión de la "cohesión" de un *Dasein* que existe en la dispersión de las circunstancias y de las ocasiones se plantea en el horizonte de la cotidianeidad, es decir, en la historicidad "inauténtica". Sólo un *Dasein* irresuelto debe, para salir de la dispersión, inventarse después un principio de unificación. Entonces, es únicamente para el *Dasein* "inauténtico", que se plantea la cuestión de su unidad. Por oposición a la inconstancia de la dispersión, la resolución, que sólo constituye el sí mismo, "es por ella misma la *constancia extensiva* en la cual el *Dasein* en tanto destino tiene "incluidos" en su existencia el nacimiento y la muerte con su entre-dos, de suerte que, en semejante constancia, él está presente, en el instante, para el mundo histórico que es en cada caso el de su situación" (*SZ*, pp. 390-391). La resolución, que constituye la fidelidad de la existencia para sí mismo, no se confunde con la duración del acto de decisión; la constancia que ella da al sí mismo no está hecha de una adición de instantes: es, al contrario, de la temporalidad ya extensiva de la repetición precursora, que pueden

surgir los instantes. La temporalidad "auténtica" es así una *des-presentación*, es decir, una desactualización del hoy, el presente "inauténtico" del Uno. Pues si la historia "inauténtica" busca lo moderno para liberarse del peso del pasado, la historia "auténtica" es, por el contrario, la del "retorno" de lo posible. Esto es lo que explica que la ciencia histórica, en la medida en que tiene su origen en la historicidad del *Dasein*, tenga por tema lo posible y no lo real, y que encuentre su punto de partida no en el pasado sino en el advenir. La ciencia histórica "auténtica" presenta, entonces, el ejemplo de una ciencia que no tiene por objetivo una presentación (cuestión que la nota de la página 363 de *SZ* dejaba abierta), sino que se temporaliza a partir del advenir: allí está sin duda el sentido de la *destrucción* en tanto que constituye una "especie específica del conocimiento histórico" (*GA* 24, p. 32).

En 1936, en Roma, Heidegger dirá a Karl Löwith que es su concepto de historicidad el que ha sido el fundamento de su compromiso con el nacionalsocialismo en 1933. En efecto, es en particular a la luz de este capítulo de *Ser y tiempo*, que habría que leer los discursos políticos del Rector Heidegger. Pues al aceptar la dirección de la universidad de Friburgo, Heidegger persigue un objetivo que no es nada menos que pedagógico: el de una reforma del saber que, por la des-construcción de una tradición esclerosada, lo enraizaría nuevamente en su esencia filosófica, lo cual es diametralmente opuesto a la politización del saber predicada por los nazis, pero también es opuesto al ideal tradicional de un cientificismo que no viera en la teoría "la más alta puesta en escena de una praxis auténtica"(*RR*, trad. p. 10). Encontró tal proyecto pedagógico en el amigo y corresponsal de Dilthey, Yorck von Wartemburg (quien fue, por otra parte, el que forjara el término *Geschichtlichkeit*), al cual le consagra el § 77 de *Ser y tiempo*, donde se cita, entre otros, el siguiente pasaje de la carta que Yorck escribió a Dilthey el 13 de enero de 1883:

> Pero usted conoce mi predilección por lo paradójico, que justifico diciendo que la paradoja es un indicio de la verdad, que la *communis opinio* nunca está ciertamente en la verdad, no siendo más que un precipitado elemental de una semi-comprensión ge-

neralizante; en su relación con la verdad, es parecido al vapor sulfuroso que el relámpago deja detrás de sí. La verdad no es jamás elemento. Será una tarea pedagógica para el Estado disolver la opinión pública elemental y permitir en lo posible la formación de una visión y una mirada individualizadas. Entonces, en lugar de la llamada conciencia pública -esta radical exteriorización- volverían a ser poderosas las conciencias singulares, es decir, las conciencias.

c) Intratemporalidad

El *Dasein* no es solamente temporal: en tanto *Dasein* de hecho, está también "en el tiempo". La *intratemporalidad* del tiempo de la preocupación procede también de la temporalidad del *Dasein* y es, pues, cooriginaria con la *historicidad*. En consecuencia, hay que volver a dar *expresamente* legitimidad a la interpretación que el *Dasein* de hecho da de la historia como advenir en el tiempo. Pues el análisis temporal del *Dasein* permanecerá incompleto en tanto no dé cuenta del tiempo del mundo (*SZ*, p. 405). Ahora bien, el *Dasein* en su ser-con los otros se sostiene en una explicación media del tiempo articulada con respecto a la importancia particular dada a la presentación. Heidegger llama *fechabilidad* a la estructura relacional que une un "ahora" a un "antes" y un "después". Por medio de la fechabilidad, es la presentación propia de la preocupación la que se explicita ella misma como ser-cabe el ente intramundano, en el sentido en que la temporalidad extática cotidiana comprende también su horizonte, el mundo de la preocupación. Por esta razón, la fechabilidad de la preocupación en "ahora", "después" y "antes" es el *reflejo* de la constitución extática de la temporalidad en la expresión que da de sí misma como presencia cabe el ente intramundano: estas estructuras son resultantes de la temporalidad, son ellas mismas "tiempo". Pero como el *Dasein* se olvida a sí mismo en la preocupación, el tiempo discontinuo que se da así por la articulación periódica del ahora en relación con el después permanece disimulado. Razón por la cual el *Dasein* irresuelto en la preocupación, perdiéndo*se* en la agitación

múltiple de la preocupación, *pierde su tiempo*. La existencia "auténtica" que se temporaliza como inclusión del presente en el advenir siendo sido, tiene, al contrario, en tanto existencia en el instante, constantemente su tiempo para lo que la situación le exige.

Este tiempo explicitado y expresado sobre el fundamento del ser-en-el-mundo extático del *Dasein* es el tiempo devenido público. Este devenir público del tiempo tiene por fundamento el ser-arrojado del *Dasein* que debe siempre *contar* con el tiempo, aunque este cálculo no se confunde necesariamente con la cuantificación del tiempo. Es "en" este tiempo público que se reencuentra el ente intramundano, llamado por esta razón *intratemporal*. Porque el *Dasein* es librado por su ser-arrojado a la alternancia del día y de la noche, fecha el tiempo de su preocupación en función de los lugares que ocupa el sol: así nace la medida más natural del tiempo, el día. Es, pues, el ser–arrojado-cabe-el-ente manipulable que es el fundamento del reloj natural, el que se da primero al *Dasein*, el cual hace posible la producción de relojes artificiales que deberán reglarse sobre él. Este tiempo público de la preocupación es siempre un tiempo apropiado o no-apropiado a tal o cual tarea: manifiesta, entonces, la estructura de la significatividad que constituye la mundanidad del mundo. Comportarse según el tiempo, leyendo la hora en un reloj, puede explicitarse como un *decir ahora* que consiste en la articulación de la presentación insigne de un ente dado: es, en efecto, la función de la medida, presentar un ente que puede ser presente en todo tiempo y para todos. La medida del tiempo hace al tiempo universalmente accesible como multiplicidad, simplemente dada de ahoras. Esta "subsistencia" acordada al tiempo no consiste, sin embargo, en una espacialización de él. Pues lo que es esencial en la medida del tiempo, no es que se efectúa por medio de la fechación de relaciones espaciales y en referencia con el movimiento local de una cosa espacial, sino más bien que sea restituido por la posible *presentación* específica del ente dado en cada ahora y por cada uno en su presencia (*SZ*, p. 418). Heidegger defiende así, contra la tesis bergsoniana de una duración cualitativa transformada en cantidad y en es-

pacio, la idea de que la intratemporalidad es un fenómeno auténticamente temporal y no espacial y que hay que volver a dar al concepto corriente de tiempo que se funda sobre ella, la legitimidad que le corresponde (*SZ*, pp. 18 y 333). Pues ese tiempo "en el interior del cual" se encuentra el ente intramundano, es el tiempo del mundo que tiene la misma trascendencia que el mundo mismo. Como él, no es ni simplemente subjetivo, ni simplemente objetivo. Es, sin embargo, la condición de posibilidad del ente intramundano como ser del *Dasein* de hecho, sin confundirse con el sentido interno kantiano.

El tiempo de la preocupación, el tiempo del mundo, deviene expresamente accesible por el uso de relojes. El cálculo del tiempo deviene, por el uso de relojes, el descuento del ahora con respecto al ahora que ya no es y a aquél que no es todavía. El tiempo es, entonces, lo que es numerado en el movimiento que se encuentra en el horizonte de lo anterior y de lo ulterior, lo cual recupera exactamente la diferencia que Aristóteles da del tiempo en el libro IV de la *Física* (11, 219 *b* 1 y ss). La interpretación que Aristóteles da del tiempo va, pues, en el sentido de la comprensión "natural" del ser como *Vorhandenheit* y no se interroga sobre el origen del tiempo manifiesto: tematiza el tiempo tal como se da en la preocupación. Así, lo que se nombra como tiempo, son los ahoras: ese tiempo del mundo "visto" a partir del uso de los relojes, que Heidegger llama el *tiempo del ahora* (*SZ*, p. 421). El tiempo se muestra, en efecto, en la comprensión vulgar del tiempo como una pura sucesión, una consecución de ahoras que se "ven" ontológicamente en el horizonte de la idea de presencia subsistente: son co-dados con el ente, pasan y sobrevienen, y los que han pasado constituyen el pasado, los que están por venir constituyen el futuro. Es porque la sucesión de ahoras es en sí misma concebida "siendo en el tiempo", que cada ahora se *identifica* con todos los otros: es entonces, en tanto constantemente cambiante, que el ahora manifiesta su presencia constante, lo que está en el origen de la definición que Platón da del tiempo "como imagen de la eternidad" (*Timeo* 37 *d*). De allí deriva también la tesis de un tiempo continuo e infinito que supone que el tiempo sea concebido

como lo *en-sí desprovisto de anclaje de un flujo subsistente de ahoras* (*SZ*, p. 424). Esta infinitización del tiempo descansa sobre lo que Heidegger llama la "nivelación" del tiempo del mundo: que consiste en la *disimulación* de los caracteres estructurales del tiempo de la preocupación, que son la fechabilidad, la significatividad, la discontinuidad. Pero esta disimulación no es de ninguna manera debida al azar: ella adviene necesariamente en la medida en que, en la cotidianeidad, el *Dasein* no comprende al tiempo más que en el horizonte de la preocupación sin llegar a poner la mirada sobre el tiempo en tanto tal, es decir, desconociendo completamente su proveniencia a partir de la temporalidad extática-horizontal del *Dasein*. Lo que se elude de este modo, es la finitud de la temporalidad, aunque el hecho de huir de la muerte, es decir, el fin del ser-en-el-mundo, sea todavía una manera de estar en relación con ella. De allí nace la idea de una infinidad de un tiempo en el cual "uno" no muere jamás, suponiendo que la muerte es siempre mía y que no puede ser comprendida existencialmente más que en la resolución precursora. No hay, entonces, concepto *vulgar* del tiempo más que allí donde se encuentra el Uno que sabe que el tiempo público nivelado nos pertenece a todos, es decir, que no es la temporalidad de nadie. Lo que testifica, sin embargo, que la disimulación de la temporalidad finita no es total, es el hecho de que el tiempo "vulgar" es concebido como un tiempo que pasa: en efecto, no es más que porque el *Dasein* se vuelve esencialmente hacia el advenir, que puede comprender la sucesión de los ahoras como un *pasaje irreversible*. La representación vulgar del tiempo tiene, entonces, su legitimidad natural, pues la concepción de una sucesión infinita de ahoras que pasan irreversiblemente tiene su origen en la temporalidad del *Dasein* caído. Esta explicitación vulgar del tiempo no pierde legitimidad más que cuando pretende detener la verdad sobre el tiempo, es decir, cuando desconoce su carácter *derivado*. Pues, si es posible comprender la concepción vulgar del tiempo desde la temporalidad originaria del *Dasein*, la inversa, por el contrario, no lo es: es imposible, en efecto, deducir o explicar a partir del ahora el fenómeno extático horizontal del instante (*SZ*, 427). Sin embargo, si es la temporalidad del *Dasein* la que

comporta el tiempo del mundo ¿no está allí el signo de que existe una relación insigne entre el tiempo y el alma o espíritu –relación que la tradición filosófica desde Aristóteles hasta Hegel, pasando por San agustín y Kant, está lejos de haber desconocido? Heidegger, al analizar la concepción hegeliana de la relación entre tiempo y espíritu, quiere mostrar que su manera de entender la relación del *Dasein* con el tiempo del mundo es *opuesta* a la de Hegel (*SZ*, p. 405), cuyo concepto de tiempo representa "la elaboración conceptual más radical de la comprensión vulgar del tiempo" (*SZ*, p. 428). Hegel debe suponer un parentesco entre el espíritu y el tiempo, concebidos cada uno como subsistente independientemente del otro, para explicar la posibilidad de la realización histórica del espíritu como una "caída" de éste "en" el tiempo. Heidegger parte, por el contrario, de la "concretización" de la existencia, es decir, de la relación que el *Dasein* mantiene por naturaleza con el mundo, para develar como temporalidad lo que lo hace posible. Es por eso que, para él, el "espíritu" no cae "en" el tiempo, pues *existe*, al contrario, como *temporalización* de la temporalidad y es en tanto tal que está en el origen del tiempo del mundo y de la intratemporalidad de la que deriva. No hay pues, caída del espíritu "en" el tiempo, sino caída de la existencia de hecho *a partir* de la temporalidad originaria. Ahora bien, esta diferencia existenciaria entre lo derivado y lo originario, entre lo propio y lo impropio, no es una diferencia "sustancial" como la del espíritu y el tiempo en Hegel, sino una diferencia inherente a la temporalidad misma, una diferencia modal, la de los *dos modos de temporalización*. El análisis existenciario preliminar y su reiteración como análisis existenciario temporal han permitido dar cuenta de la diferencia modal de la existencia inauténtica y de la auténtica llevándolas a su fundamento común, la temporalidad.

EL INACABAMIENTO DE "SER Y TIEMPO" Y EL PENSAMIENTO DEL "EREIGNIS"

L'abîme est *l'unité originelle* de l'espace et du temps, cette unité unifiante qui ne les laisse se séparer l'un de l'autre que dans leur divorce.

Beiträge zur Philosophie, p. 379.

La última frase de *Ser y tiempo* es una pregunta: "¿Hay un camino que conduzca del *tiempo* original al sentido del *ser*? ¿El *tiempo*, se manifiesta como el horizonte del *ser*?" (*SZ*, p. 437). El análisis existenciario temporal es el *camino* que hay que recorrer para llegar al *objetivo* que se propone toda investigación filosófica en tanto tal, a saber, no solamente el análisis del modo de ser de *un ente*, incluso "ejemplar", sino la elaboración de la pregunta *por el ser en tanto tal*. Este camino de la analítica existenciaria es, sin embargo, el *único* camino posible, es el *buen* camino, he aquí, declara Heidegger, lo que sólo puede ser decidido después de haberlo recorrido (*SZ*, p. 437). Ahora bien, ese recorrido se interrumpe antes de atravesar su última etapa. Si, como lo ha mostrado el análisis existenciario temporal, la constitución ontológica del *Dasein* completo se funda en la temporalidad, es entonces, también, un modo originario de la temporalización de la temporalidad del *Dasein* el que debe hacer posible el proyecto extático del ser en tanto tal. La tercera sección de la primera parte, *Tiempo y ser*, que habría tenido por tema "la explicación del tiempo como horizonte trascendental de la cuestión del ser" debía mostrar cómo lo que se podría llamar la "historicidad" del ser mismo se "funda" en la temporalidad del *Dasein*. Sin embargo, esto no quiere decir de ningún modo que el ser sea un "producto" del hombre, pues es únicamente en tanto ser-arrojado que el *Dasein* puede proyectar al ser co-

mo tal, cuyo "proyecto del ser" no es el hecho de la *espontaneidad* de un sujeto trascendental sino, al contrario, de la *facticidad* del *Dasein*, que no es precisamente un sujeto porque no está en el origen de su propia trascendencia, sino porque se encuentra siempre ya arrojado en ella. Es, pues, en tanto ser-en-falta, que el *Dasein* histórico podría comprender su propio ser como el "fundamento arrojado" de "la historia del ser". No obstante, Heidegger interrumpe la publicación de *Ser y tiempo* al final de la segunda sección sin recorrer esta última etapa, sin alcanzar el objetivo: *Ser y tiempo* es un libro *inacabado*. Pero ¿cómo hay que comprender este inacabamiento, como el signo de que el camino recorrido no podía llegar al objetivo perseguido y debía, pues, ser abandonado en provecho de otro? ¿No es más bien al contrario, el recorrido mismo de este camino el que va a conducir a Heidegger a comprender *de otro modo* su marcha una vez que el objetivo se hubo cumplido?

Es incluso Heidegger quien, en 1946, en *Carta sobre el humanismo* (*HB*, trad. pp. 69 y 113), hablará de "fracaso" (*Versagen* y *Scheitern*) a propósito de la no publicación de la tercera sección. Pero este fracaso no es totalmente negativo, pues de ninguna manera se trata para Heidegger de abandonar la tentativa de pensar la relación entre el ser y el tiempo como si ésta hubiera desembocado en un *impasse*, sino más bien de pensar esta relación de otro modo que fundándola en el proyecto. Pues, el pensamiento, estrellándose contra el *Dasein* por la dureza de aquello que para él mismo es cuestión, lejos de alejarse, se *aproxima* (*HB*, trad. p. 113) a aquello que se dio por tarea pensar, a saber, la historicidad del ser. Si, en 1927, Heidegger ha renunciado a publicar su primera versión de la tercera sección, y si sabemos que, juzgándola insuficiente, la quemó poco tiempo después de haberla escrito, esto no implica de ningún modo que desde esta época haya abandonado el proyecto de pensar la Temporalidad del ser a la luz de la analítica existenciaria. Por el contrario, se puede considerar que todo su trabajo hasta 1930, a través de sus cursos y de sus publicaciones, ha estado consagrado a la elaboración de esta problemática y al acabamiento de *Ser y tiempo*. En efecto, no sólo su curso del semestre

de verano de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología,* se presenta como "una nueva elaboración de la tercera sección de la primera parte de *Ser y tiempo*" (*GA* 24, p. 1), lo que confirma una apostilla llevada a cabo en *Ser y tiempo* en el ejemplar personal de Heidegger, la cual remite, a propósito de "la explicación del tiempo como horizonte trascendental de la cuestión del ser", a este mismo curso (*GA* 2, p. 41); sino que, además, el programa de la segunda parte de *Ser y tiempo,* que concierne a los "Rasgos fundamentales de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología según el hilo conductor de la problemática de la Temporalidad", se encuentra en gran parte realizado en los cursos de los años 1925-1930: la doctrina kantiana del esquematismo es analizada principalmente en el curso de 1925-1926, titulado Logik (*GA* 21), en el curso de 1927-1928 sobre la *Interpretación fenomenológica de la "Crítica de la razón pura"* (*GA* 25) y en el libro de 1929, *Kant y el problema de la metafísica;* la destrucción fenomenológica de la ontología de Descartes y de su recuperación de la ontología medieval es el tema de los §§ 10 a 12, *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (*GA* 24, pp. 108 a 153) y de un curso de 1923-1924 sobre *El comienzo de la filosofía moderna* (*GA* 17, por aparecer); en cuanto a la destrucción de la ontología antigua a partir del Tratado del tiempo de Aristóteles, encontramos elementos en los cursos de 1924-1925 sobre el *Sofista* de Platón (*GA* 19, por aparecer) y de 1926 sobre los *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua* (*GA* 22, por aparecer), en *Logik* (*GA* 21) y en el curso de 1930 titulado *De la esencia de la libertad humana* (*GA* 31). Heidegger no ha abandonado la problemática de la Temporalidad del ser, simplemente ha renunciado a sistematizarla, y si lo hizo es ciertamente porque esta problemática ha comenzado a parecerle en una nueva perspectiva a partir de los años 30, no ya como la perspectiva *trascendental-horizontal,* de un sentido del ser que se temporalizaría en la temporalidad extática del *Dasein,* sino como *aletheiológica –eksistencial,* de una *verdad* del ser *en* la cual el *Dasein* se sostiene y a la cual tiene que corresponder. Este *giro* o *vuelta* (*Kehre* o *Umkehr*: cfr. *HB,* trad. p. 69) por el cual el ser ya no es temporal porque constituye la unidad horizontal de la temporalidad extática del *Da-*

sein, sino al contrario, porque, en tanto histórico *en sí mismo* y no solamente por intermedio del *Dasein*, es el ser mismo el que "destina al hombre a la eksistence del *Da-sein* como a su esencia" (*HB*, pp. 95-97) -esta inversión de una historicidad del *Dasein* en un destino y una historia *del* ser (en el sentido del genitivo "subjetivo") se anuncia ya en una conferencia que pronunció por primera vez en Brême en 1930 bajo el título *De la esencia de la verdad*, que se publicó recién en 1943.

En ese texto, la verdad, que en *Ser y tiempo* era una determinación del *Dasein* mismo, en la cual el ser del hombre era para sí mismo su propia luz, y el *Dasein* mismo *el claro* (*SZ*, p. 133), deviene una determinación del ser mismo, en adelante pensado como el dominio de *lo abierto* (*das Offene*), como *alêtheia*, nombre griego de la verdad que Heidegger traduce ahora literalmente por *Unverborgenheit*, des-ocultamiento (*QI*, p. 176). La existencia, que era en *Ser y tiempo* el ser del *Dasein* en tanto se relaciona consigo mismo (*SZ*, p. 12), se escribe ahora *ek-sistence* y significa la relación del *Dasein* no consigo mismo sino con lo abierto, "la ex-posición al des-ocultamiento del ente como tal" (*QI*, p. 177). Es sobre la base de tal concepción de la ek-sistence del hombre que se le reconoce ahora la pertenencia a una historia, que no es historia de la humanidad más que porque es primordialmente *historia del ser:* "El hombre ek-siste, significa ahora: la historia de las posibilidades esenciales de una humanidad histórica es salvaguardada por ésta en el des-ocultamiento del ente en su conjunto. Es de esta manera, en la cual la esencia originaria de la verdad despliega su ser, que nacen las raras y simples decisiones de la historia." (*QI*, p. 179). Si Heidegger habla de "giro" en la interpretación que da de su propio camino, es porque considera que, en este pasaje de una historia del *Dasein* a una historia del ser, llega al objetivo que se proponía desde el comienzo: "Este giro no es una modificación del punto de vista de *Ser y tiempo*, es en él, por el contrario, que el pensamiento intentado en *Ser y tiempo* alcanza la localidad de la dimensión a partir de la cual *Ser y tiempo* es experimentado y experimentado a partir de la experiencia fundamental del olvido del ser" (*HB*, trad. p. 68). ¿Hay que ratificar la autointer-

pretación de Heidegger y considerar que este giro no es tanto la parada de un pensador llevado a un *impasse* o a una peripecia propia del pensamiento cuestionante como un giro que se produce en el seno de la pregunta misma, como intenta explicarlo al Padre Richardson? (*QIV*, p. 185). Sólo se puede juzgar con conocimiento de causa si se acepta acompañar a Heidegger hasta el momento en que el "viraje" del pensamiento responde, tal vez, al momento crucial de lo que está en cuestión, es decir si, a partir de los cursos posteriores a *Ser y tiempo* (hoy ya publicados en el marco de la edición completa), se sigue hasta el fin el desarrollo de la problemática considerada en esta época.

El desarrollo de la ontología temporal como ciencia trascendental de 1927 a 1929

La temporalidad es la condición de posibilidad de la constitución ontológica del *Dasein* y debe pues ser también la de la comprensión del ser que forma parte de esta constitución. Si es posible mostrar que el tiempo es el horizonte de la comprensión del ser en tanto tal, la ontología se establecería entonces como ciencia, es decir que la tematización del ser encontraría su hilo director a partir del cual devendría posible una "genealogía de las diversas modalidades posibles del ser que no las construiría por deducción" (*SZ*, p. 11). Heidegger proponía, en la *Introducción* de *Ser y tiempo,* llamar a la determinación originaria del sentido del ser y de sus modos su determinación *temporal* (*SZ*, p. 19). Precisa el sentido de esta terminología en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*: mientras que los términos alemanes que designan la temporalidad se utilizan en el marco de la analítica existenciaria, los términos tomados del latín son el signo de que nos situamos ahora a nivel de la interpretación del ser a partir del tiempo (*GA* 24, p. 433). Ahora bien, la elaboración científica de esta interpretación exige la *objetivación* del ser en tanto tal, es decir, el desarollo de la dimensión que hacía ya posible su comprensión pre-científica: se tra-

ta, pues, para llevar el ser al concepto, de cuestionar *más allá* del ser mismo hacia lo que hace posible no simplemente la comprensión del ente, sino la del ser mismo. La elaboración de la Temporalidad del ser consiste, entonces, en la tentativa de concebir lo que Platón designa en la Alegoría del sol de la *República* como *epekeina tês ousias*, como este más allá del ser "que hace las veces de luz, de esclarecimiento para toda revelación del ente, como aquí de esclarecimiento para la comprensión del ser mismo" (*GA* 24, p. 402). Pero dado que no hay ser más que en la comprensión del *Dasein*, el desarrollo de la Temporalidad del ser no puede consistir en la elaboración de un concepto de tiempo englobante –al no ser la unidad del sentido del ser para Heidegger de orden genérico (*SZ*, p. 3)–, sino que, por el contrario, debe explicarse *a partir* de la temporalidad del *Dasein*. Ésta es pues la que hace posible la ontología como ciencia, y es en tanto tal que es llamada Temporalidad: "El término *Temporalität* (...) significa la *Zeitlichkeit* en la medida en que ella misma es tematizada como condición de posibilidad de la comprensión del ser y de la ontología como tal" (*GA* 24, p. 324). Así se explica que hayamos traducido con la misma palabra castellana (temporalidad) los dos términos distintos (alemán y latín), distinguiéndolos sólo por una mayúscula. No tiene que ver con dos fenómenos distintos, sino con un *único y mismo fenómeno*, percibido según dos puntos de vista diferentes.

Se trata pues de mostrar cómo la temporalidad hace posible la comprensión del ser: si ella misma ha sido posible por la constitución fundamental del *Dasein* como ser-en-el-mundo, entonces somos devueltos al problema temporal de la trascendencia del mundo del cual ya trataba lacónicamente el § 69 *c* de *Ser y tiempo*. Con respecto a la cuestión del sentido del ser, este pequeño parágrafo representa el punto culminante del libro: plantea, en efecto, la unidad del ser del *Dasein* y del mundo, mostrando que éste se funda igualmente en la temporalidad. En una extensa nota de *De la esencia del fundamento*, texto dedicado a Husserl por su septuagésimo cumpleaños y que tiene por tema central la *trascendencia*, Heidegger precisa, no obstante y con fuerza, que "dar una interpretación ontológica del ser en y a

partir de la trascendencia del *Dasein* no significa en nada para operar una deducción óntica del ente que no es del orden del *Dasein* a partir de este ente que es el *Dasein*", precisamente porque si el *Dasein* viene así al "centro" de la problemática ontológica, es en tanto "extático, es decir, *excéntrico*" (*QI*, p. 140). El concepto heideggeriano de trascendencia se dirige, en efecto, contra la representación de la interioridad del sujeto como "caja" o como "continente" (*SZ*, p. 60) a partir de la cual se plantea el falso problema de la relación de la inmanencia de la conciencia con lo que es trascendente a ella. (*GA* 24, p. 306). Heidegger, porque quiere mostrar que el *Dasein* en tanto ser-en-el-mundo no se confunde de ninguna manera con el sujeto en el sentido moderno, rechaza la oposición tradicional de la inmanencia y la trascendencia, que, a pesar de la pluralidad de sentidos que Husserl reconocía a estos conceptos, aún gobierna la problemática de la intencionalidad de la conciencia. Para Heidegger, no es la cosa la que es trascendente, sino que, por el contrario, lo que la tradición ha pensado como sujeto inmanente es lo trascendente en sentido auténtico, pues la *epekeina* forma parte de la estructura ontológica más propia del *Dasein*. Éste no es en principio un sujeto que trascienda luego hacia los objetos, sino al contrario, es la ipseidad misma la que no es posible más que sobre el fundamento de la trascendencia. Lo que trasciende es el ente en su totalidad *hacia* el mundo que es trascendente porque él pertenece a la estructura del ser-en-el-mundo y no porque él esté constituido por la suma de los objetos "trascendentes" en el sentido tradicional (*GA* 24, p. 425). Es a partir de la trascendencia así definida, que es posible comprender la intencionalidad, no sólo a partir de la *intentio* del "sujeto" y del *intentum* constituido por el "objeto", sino también a partir de "la comprensión del modo de ser de aquello a lo que se apunta en el *intentum* que constituye su condición ontológica de posibilidad. Pues el comportamiento intencional no permite más que el descubrimiento del ente, el cual presupone la apertura previa del ser de éste (*GA* 24, pp. 100-101). Si toda relación con el ente supone la comprensión de su ser, esto implica que la intencionalidad, lejos de hacer posible la trascendencia, sólo es posible sobre el fundamento de ésta (*QI*, p. 101).

La problemática de la trascendencia permite, pues, hacer visible este más allá del ser que constituye el horizonte de su comprensibilidad sin abandonar la "esfera" del *Dasein*, ya que el *Dasein* es definido justamente como *epekeina*. Pues el fundamento de la trascendencia del *Dasein* es el carácter extático del tiempo: en efecto, es él el que hace posible la superación hacia el mundo en la medida en que los éxtasis de la temporalidad comportan en sí mismos el horizonte que es propio a cada uno de ellos. La unidad estructural de la trascendencia y del mundo debe en consecuencia comprenderse como la de los éxtasis de la temporalidad, con sus esquemas horizontales. Si es la trascendencia la que hace posible la comprensión del ser, y si lo que funda la trascendencia es la unidad originaria extático-horizontal de la temporalidad, esto implica que esta última es la condición de comprensión del ser (*GA* 24, p. 429). En efecto, el ser se comprende a partir de los esquemas horizontales de la temporalidad: es su unidad (el mundo), la que representa este más allá del ser que constituye el horizonte a partir del cual es comprendido siempre ya pre-ontológicamente. Entonces, resulta que Heidegger, al considerar la temporalidad completa, a saber, la unidad inseparable de los éxtasis y de los horizontes, concibe el concepto de *Temporalität*: "Es la *Zeitlichkeit*, así tomada primordialemente en relación con los esquemas horizontales de la *Zeitlichkeit* en tanto condiciones de posibilidad de la comprensión del ser, la que constituye el contenido del concepto general de *Temporalität*. *La Temporalität* es *la Zeitlichkeit en atención a la unidad de los esquemas horizontales que le pertenecen de modo propio*" (*GA* 24, p. 436). En consecuencia, Heidegger utiliza el concepto de *Temporalität* en un sentido estrecho y en un sentido amplio: designa unas veces el sentido amplio de *Zeitlichkeit* en tanto condición de posibilidad de la comprensión del ser (*GA* 24, p. 389), otras en el sentido estrecho, únicamente el esquema horizontal de la *Zeitlichkeit* (*GA* 24, p. 444). Sin embargo, en los dos casos, es el concepto de "esquema horizontal" el que interesa definir para comprender lo que Heidegger entiende cuando define la ontología como ciencia temporal.

Es sobre el concepto de horizonte, que Heidegger se muestra más explícito. En su curso de 1928, que lleva en parte a la teoría leibniziana del juicio, Heidegger precisa que el término horizonte, que viene del griego *horizein*, no está en primer lugar en relación con el ver y el intuir, sino que significa simplemente lo que delimita y cerca (*GA* 26, p. 269). Quiere así tomar sus distancias respecto del concepto moderno de horizonte que, de Leibniz a Husserl inclusive, definía a la vez el dominio infinito de lo cognoscible y los límites del conocimiento claro posible. Para Heidegger, en efecto, ya no se trata de poner en relación la "horizontalidad" con el conocimiento, sino con aquello que está en su origen, el cuidado. El horizonte no constituye para él el campo de la visión teórica, sino el dominio del proyecto. En tanto momento estructural de la temporalidad, el horizonte debe comprenderse como lo que constituye la *clausura* de la apertura extática. El éxtasis debe, por cierto, verse como un movimiento de superación, es decir, como la ilimitación de la trascendencia y como la apertura a lo indeterminado. Sin embargo, al mismo tiempo, éste no es una apertura *en sí misma* indeterminada, pero despliega la dimensión del futuro, es decir, de la posibilidad en general. Es, pues, la estructura horizontal de la temporalidad, la que hace posible la apertura del *Dasein* al ser y al ente. En tanto condición de la apertura a lo *otro*, el horizonte no puede él mismo ser tematizado: no podría constituir un correlato del éxtasis del cual es, sin embargo, inseparable. Si Heidegger, en el curso de 1928, llama *ekstêma* al horizonte que se muestra en y con el *éxtasis*, lo hace, no obstante, en un sentido fundamentalmente diferente de la unidad "inmanente" a la conciencia de la *noêsis* y del *noêma* de Husserl; pues, el horizonte, contrariamente al noema que es inmanente (en verdad en sentido intencional y no en sentido real), no tiene su lugar de establecimiento en la esfera del sujeto. Por otra parte, no es localizable ni espacial ni intratemporalmente, pues él no "es" de ningún modo, pero se temporaliza (*GA* 26, p. 269). Esto es lo que explica que el horizonte escape no solamente al modo del pensamiento moderno para el cual todo ser está constituido en la conciencia, sino también al modo de pensamiento existencial-ontológico que no podría explicitar el ho-

rizonte más que mostrando lo que lo hace posible, lo que tendría por efecto destruir la estructura de horizonte como tal. Porque el horizonte representa la condición de posibilidad para el éxtasis de un movimiento general de superación, no es posible preguntarse lo que a su vez hace posible el esquema horizontal, pues con el horizonte de temporalidad encuentra su *fin*, que no es otra cosa que el comienzo y el punto de partida de la posibilidad de todo proyecto (*GA* 24, p. 437). Si los horizontes no son comprensibles sino a partir de ellos mismos, esto implica que no es posible objetivar y analizar integralmente las condiciones de posibilidad de la temporalidad separándolos, por decir así, de lo que éstas hacen posible, es decir, la existencia de hecho concreta del *Dasein* (*GA* 24, p. 465). Allí está el sentido de la tesis del § 65 de *Ser y tiempo*: "el tiempo originario es finito" (*SZ*, p. 424). Esta finitud no debe comprenderse, de manera exterior, por oposición a la infinitud de la serie de ahoras que se suceden en la línea del tiempo, sino como esta finitud estructural del tiempo originario que sólo hace posible la representación de un tiempo del ahora infinito. Esto implica que la *clausura* del horizonte se comprenda de manera positiva y no negativa: el horizonte, en tanto que constituye el *fin* del movimiento extático, es al mismo tiempo el *comienzo* de la apertura del ente. El horizonte, como la muerte, no constituye, pues, un límite externo para el *Dasein*. En *Ser y tiempo*, la muerte *"en tanto fin del Dasein"* es definida como *"la posibilidad más propia, no relativa, cierta y, como tal, indeterminada, insuperable, del Dasein"* (*SZ*, p. 258). Todas estas determinaciones pueden igualmente aplicarse a la estructura horizontal de la temporalidad, en particular el carácter insuperable que indica que el horizonte constituye el límite de principio inherente a todo proyecto, al mismo tiempo que abre la posibilidad.

La horizontalidad de la temporalidad expresa pues, la positividad de la finitud, en el sentido en que lo positivo se esclarece esencialmente a partir de lo negativo (*GA* 24, p. 439). En efecto, es la dependencia del *Dasein* en relación con un ente pre-dado, la que exige la producción de un horizonte al interior del cual el ente ya presente podrá aparecer. Es el hecho de

que l'*intuitus* humano sea *ónticamente* no creador, lo que exige su creatividad *ontológica* en lo que Kant llama la *exhibitio originaria* de la síntesis productora de la imaginación (*GA* 25, p. 417). Es aquí que debe esclarecerse la noción de "esquema" que remite a la interpretación que Heidegger ha dado del esquematismo kantiano como "advenir de la trascendencia" (*KM*, trad. p. 159). El concepto de esquema en Kant no designa una imagen empírica, sino la representación de la regla por medio de la cual podemos representarnos alguna cosa. La imaginación pura, que forma el esquema, procura de antemano una "visión" sobre lo que podrá presentarse. Para Heidegger, el esquema trascendental es, por consecuencia, la pre-figuración de lo que podrá presentarse en tanto ente. Lo que Kant ha descubierto en su teoría del esquematismo, es "la productividad originaria del sujeto" que Heidegger comprende como aquélla, interna, de la temporalidad (*GA* 26, p. 272). Pues lo que caracteriza a la temporalidad, es el hecho de que ella sea *proyecto de sí misma* (*Selbstentwurf*) (*GA* 24, p. 439). En efecto, es al buscar hacer de Kant "un abogado a favor de su propia cuestión del ser", que Heidegger es llevado a "sobreinterpretar" (están allí sus propios términos en el prefacio a la cuarta edición del *Kantbuch*: cfr. *KM*, p. XIV) la teoría kantiana de la auto-afección, en el sentido de una afección pura del tiempo por sí mismo (*KM*, § 34). Para Heidegger, la afección del sentido interno no puede tener más que el sentido de un habérmelas conmigo mismo (*Sich-selbst-angehen*) por el cual se forma la estructura de la subjetividad. Y es únicamente sobre la base de esta ipseidad, que el ser finito puede ser sometido a la receptividad, en el sentido en que la afección pura consiste en suscitarle un estar frente a sí. Vemos claramente aquí que la auto-afección permite pensar la co-pertenencia de los momentos estructurales de la trascendencia, el éxtasis y el horizonte, sin inscribirla, sin embargo, a cuenta de un acto del sujeto, sino únicamente al de la temporalización de la temporalidad. Los éxtasis prefiguran, pues, para ellos mismos, la vista a partir de la cual podrán manifestarse como modos específicos de apertura. Son, entonces, el fundamento de lo que los hace comprensibles, a saber, los esquemas horizontales. Es por ello que, en *De la esencia del*

fundamento, Heidegger determinará la libertad como "el fundamento del fundamento". Pero es porque la libertad es finita, que no es para sí misma su propio origen y es precisamente, en tanto fundamento (*Grund*), el abismo (*Abgrund*) del *Dasein* (*QI*, p. 156-7).

En *Los problemas fundamentales de la fenomenología,* el único ejemplo de interpretación temporal que da Heidegger es el del ser en el sentido de la pura subsistencia (*Vorhandenheit*), pues se propone dar cuenta del contenido positivo de la tesis kantiana sobre el ser, según la cual éste no es un predicado real, y así lo expresa: el ser subsistente es posición absoluta o percepción (*GA* 24, p. 445). La percepción, al ser un comportamiento intencional, es un modo insigne de presentación. El éxtasis del presente es, pues, el cimiento fundamental de la trascendencia específicamente intencional de la percepción del ente subsistente. Al éxtasis como tal pertenece un esquema horizontal, que para el caso del presente es el *praesens;* el recurso al latín indica que se trata aquí de un fenómeno no extático sino horizontal. La presentación, en tanto movimiento extático, proyecta lo que ella presenta en dirección de la *praesencia* (*GA* 24, p. 435). La significación temporal del ser en tanto subsistencia es, entonces, la *presencia* (*Anwesenheit, Praesenz*). De allí parece que Kant comprende implícitamente el ser de la misma manera que la filosofía antigua: la tradición entera comprende el ser a partir del presente, tomando como guía la comprensión cotidiana que el *Dasein* tiene del ente (*GA* 24, p. 448). La proposición kantiana, según la cual el ser (subsistente) es posición, recibe su sentido completo a partir de su interpretación temporal: la "existencia", en tanto predicado lógico y no real, no puede ser extraída del ente mismo, sino que, al contrario, debe estar ya abierta en la auto-proyección del presente como el esquema horizontal de la praesencia para que el ente pueda reencontrarse como "existente" (*GA* 24, p. 451).

El análisis temporal del ser en el sentido de subsistencia ha permitido comprender que es el esquema horizontal de la *praesencia* el que prescribe a la vez al comportamiento intencional del *Dasein* y al descubrimiento del ente su modalidad específi-

ca. Se comprende, entonces, por qué los éxtasis no constituyen por sí solos el fundamento del ser-en-el-mundo: sin los esquemas horizontales a partir de los cuales el *Dasein vuelve* intencionalmente sobre el ente, la intencionalidad misma permanecería incomprensible. No hay, pues, ningún comportamiento con respecto al ente que no comprenda al ser, ni ninguna comprensión del ser que no se enraíce en un comportamiento en relación con el ente (*GA* 24, p. 466). El ser es, en efecto, la apertura horizontal producida por la auto-proyección del éxtasis a partir de la cual el comportamiento intencional hace posible por el éxtasis comprenderse a sí mismo, de suerte que un descubrimiento determinado del ente pueda tener lugar. Lo que define, pues, la existencia del *Dasein*, en tanto que ella está fundada sobre la temporalidad, es "la unidad inmediata de la comprensión del ser y del comportamiento en relación con el ente" (*GA* 24, p. 454). En efecto, es la estructura de la temporalidad la que hace posible este ente que es el *Dasein* –un ente que es siempre ya "afuera" cabe del ente que él no es y que al mismo tiempo se relaciona consigo mismo. La distinción entre ser y ente, porque forma parte de la existencia del *Dasein*, ya está allí de manera latente, incluso si no es expresamente conocida. Pues si "existir quiere decir de alguna manera: estar en curso de realizar esta distinción", esto implica que ella "se temporaliza en la temporalización de la temporalidad" (*GA* 24, p. 454), es decir, que ella no es una distinción subsistente sino este poder-diferenciar (*QI*, p. 101) que adviene bajo el fundamento de la temporalidad y al mismo tiempo que ella. Ahora bien, este poder-diferenciar debe comprenderse como un poder-esquematizar: se hace claro desde entonces que esto concierne a lo que Heidegger llama en *Ser y tiempo* "el esquema de la estructura del en tanto que", por el cual se explicita antipredicativamente la comprensión del ente, y que encuentra su expresión predicativa en el "es" de la cópula (*SZ*, p. 360). El análisis existenciario de la esquematización podría, pues, dar cuenta del hecho de que el discurso en el cual se articula no puede remitir a la apertura de un éxtasis particular, sino, por el contrario, a la unidad horizontal de los esquemas, es decir, al mundo mismo. Es en un curso del semestre de invierno de 1929-1930, consagrado en

particular a la cuestión del mundo, bajo el título *Los conceptos fundamentales de la metafísica,* que Heidegger, al desarrollar la tesis según la cual el hombre (en su diferencia con el animal "pobre en mundo") es "configurador del mundo" (*welt*bildend), es llevado a relacionar esta capacidad de esquematización o de prefiguración que Kant atribuía a la imaginación, a la *Ein*bildung*skraft,* con el fenómeno del lenguaje (*GA* 29-30, p. 483 y ss.). Es entonces porque la distinción entre ser y ente en cierto modo ya está siempre revelada en todo comportamiento humano, que puede ser expresamente conocida y conceptualmente aprehendida. Cuando se la comprende explícitamente, Heidegger llama a esta distinción *diferencia ontológica* (*GA* 24, p. 454). En consecuencia, sobre un comportamiento fundamental del *Dasein* se funda la ontología, pues la posibilidad de ésta, es decir, de la filosofía como ciencia, depende de la posibilidad de cumplir de manera suficientemente clara la distinción entre ser y ente. (*GA* 24, p. 322).

Porque la trascendencia es lo que hace posible la objetivación del ser, la ciencia del ser es una *ciencia trascendental* en un sentido más originario que el sentido kantiano de ese término. Porque se ha mostrado que el horizonte de la comprensibilidad del ser, es decir, su horizonte trascendental, es el tiempo, la ciencia del ser es una *ciencia temporal* en la cual todas las proposiciones tienen el carácter de la *veritas temporalis* (*GA* 24, p. 460). Lo que implica el renunciamiento a la idea tradicional de la absolutez y de la eternidad de la verdad. Pues el ideal de objetividad aparece unido a *un* sentido del ser, el del ser como sustancia, que no sólo ya no es el único sentido de ser posible, sino que presupone, además, la trascendencia del *Dasein.* La ontología de la *Vorhandenheit,* es decir, la ontología tradicional en su totalidad, no constituye más que una *región* de la ontología temporal que se extiende más allá del único dominio del saber objetivo (*GA* 25, p. 200). Entonces, se comprende mejor el sentido del debate que opuso a Cassirer y Heidegger en Davos en 1929. Cassirer, que quiere mantener el ideal kantiano de objetividad, acusa a Heidegger de relativista (*KM,* p. 249-250). Heidegger responde mostrando que la idea misma de verdad

eterna presupone la trascendencia del *Dasein*, es decir, la posibilidad interna de este ser finito de constituir el horizonte de la permanencia y de la presencia. Eso implica que no hay filosofía que sea libre desde todo punto de vista, pues si la filosofía no tiene por tarea proporcionar una concepción del mundo es, sin embargo, una concepción del mundo lo que constituye el presupuesto del acto mismo de filosofar (*KM*, p. 256). De allí se afirma la historicidad de la verdad, lo que, no obstante, no conduce de ninguna manera a un relativismo ni a un historicismo, sino que permite, al contrario, la destrucción de la tradición ontológica, es decir, la evidenciación del origen existencial disimulado de conceptos ontológicos de alcance universal. La ontología temporal no es, entonces, una "teoría" en el sentido tradicional, aun si Heidegger la caracteriza como una "ciencia" del ser, pues la objetivación del ser que ella requiere no tiene sentido de *presentación*, como es el caso de las ciencias ónticas, sino de explicitación de la trascendencia (*KM*, trad. p. 298) que no permite a la ontología estar completamente separada de su raíz existencial concreta. La ontología temporal, dado que se constituye sólo en relación con su fundamento óntico (*SZ*, p. 436), escapa al doble peligro que hasta ahora ha amenazado constantemente a la ontología: la disolución de todo lo óntico en lo ontológico, como en el hegelianismo, o la pura y simple evacuación de lo ontológico por medio de explicaciones ónticas, como en el positivismo (*GA* 24, p. 466). Ella se pretende, en efecto, "ontología fenomenológica universal, resultante de la hermenéutica del *Dasein*, que, en tanto analítica de la *existencia*, ha fijado el objetivo del hilo conductor de todo cuestionamiento filosófico en el punto en el cual *surge* y hacia el cual *resurge*" (*SZ*, p. 38 y p. 436).

El giro del "Ereignis" y la conferencia de 1962

Porque filosofar ya no consiste en refugiarse al abrigo de la pura teoría, sino, por el contrario, en exponerse a lo que Heidegger llama en un curso de 1931 al carácter *ofensivo* de la cues-

ción del ser que, lejos de ser una cuestión general, atenta directamente contra la raíz misma del ser singular (*GA* 31, p. 131), el compromiso político de Heidegger en 1933 no puede comprenderse sino a partir de su compromiso filosófico. En efecto, es únicamente poniéndolos en relación con la idea de una finitud del ser mismo, y no solamente del *Dasein*, y con la concepción de un sentido intrínsecamente temporal de la verdad, que podemos comprender que Heidegger, en su *Discurso de rectorado*, pueda caracterizar la esencia de la ciencia como el "ser-expuesto, completamente al descubierto, a lo oculto y a lo incierto, es decir, a lo que es digno de cuestión" que caracteriza "el abandono del hombre moderno en medio del ente" después de la muerte de Dios (*RR*, trad. p. 12). La voluntad de reconducir las disciplinas separadas a su esencia filosófica común, es decir, el hecho de exponer "nuevamente la ciencia inmediatamente a la fecundidad y a la bendición de todos los poderes mundanos del *Dasein* humano e histórico" (*RR*, trad. p. 12-13) reenvía al proyecto de una ontología fundamental, de una "metafísica del *Dasein*", que se cumpliría como ontología temporal. Al mismo tiempo, sin embargo, vemos ya aparecer en el *Discurso de rectorado*, por intermedio de una cita de Esquilo que critica la debilidad del saber ante la necesidad, la idea de un destino que sería el del ser mismo y ya no el del *Dasein*, y que se desplegaría como el poder de un constante ocultamiento del ente en su conjunto (*RR*, trad. p. 9 y 10). Es, en efecto, en los años que seguirán al episodio del rectorado –y a manera de respuesta filosófica a su "error" de 1933-1934–, que Heidegger va a desarrollar bajo el nombre de *Ereignis*, una nueva concepción del ser, considerada ya no como el fundamento del ente (razón por la cual a partir de este período utilizará preferentemente la antigua grafía de *Seyn*), sino como el despliegue del claro a partir de una retirada y de un ocultamiento *abismales*: porque el hombre ya no es el fundamento arrojado de este claro, sino que se mantiene en él y le *debe* su propio ser, *Dasein* será entonces escrito *Da-sein*, para señalar por esta nueva grafía que el "ahí" del ser ya no puede ser comprendido como el ser que despliega el *Dasein* de hecho por *auto*-proyección y como *auto*- exigencia, sino como la exigencia (*Anspruch*) del ser mis-

mo *para* el hombre a la cual éste corresponde (*ent-spricht*) por el pensamiento. Es esta *no-coincidencia* del ser del hombre y del ser en tanto tal, la que permite comprender que el olvido del ser no es tanto un defecto del pensamiento metafísico como lo que constituye lo *"propio"* del ser que se retira, es decir, *se* olvida a sí mismo *dando lugar* al claro. Es por ello que Heidegger comprende en adelante por *Da-sein* la relación del ser con el hombre: el término *Verhältnis* que aparece entonces (cfr. *HB*, trad. p. 81) y que significa habitualmente relación, debe ser esencialmente comprendido a partir de la reserva (*Verhaltenheit*) que constituye la tonalidad fundamental de un pensamiento que corresponde a la reserva (*Vor-enthalt*) y a la retirada del ser mismo.

Es esta co-*pertenencia*, que no es ni coincidencia ni coordinación, sino relación recíproca y constelación entre el hombre y el ser, que Heidegger llama *Ereignis* (cfr. *Identidad y diferencia* en *QI*, p. 264 y ss.), es el término que devino director de su pensamiento desde mediados de los años 30. Se ha publicado en marzo de 1989, bajo el título de *Contribuciones a la filosofía (Del "Ereignis")*, un manuscrito de más de 500 páginas redactado por Heidegger de 1936 a 1938, y este texto fue presentado por su editor como la segunda mayor obra de Heidegger después de *Ser y tiempo*. En efecto, es allí donde se experimenta este giro del que Heidegger dice que no lo ha inventado sino que concierne a su único pensamiento (*QIV*, p. 185) y que comprende como "giro del Ereignis" o "giro en el Ereignis" (*B*, pp. 407 y 409). El término *Ereignis*, que nombra la relación de lo que está en cuestión en "ser *y* tiempo" y en "tiempo *y* ser" (*QIV*, p. 17), es considerado por Heidegger no como dependiente de una decisión terminológica que le sea propia, sino, por el contrario, como el don supremo del idioma alemán, comparable a la *alêtheia* griega (*QIV*, p. 188) o aun al *Tao* chino (*QI*, p. 270). Pues, según él, la lengua no ha sido abandonada al arbitrio de la invención humana, sino que ella misma es el modo más propio del *Ereignis*, ella es la melodía que se despliega a través de nuestro decir que comunica y agradece (*US*, trad. p. 225). Es por eso que el término *Ereignis*, que en el alemán corriente sig-

nifica "evento", debe comprenderse a partir de su sentido etimológico, que lo vincula en principio no a *eignen* y a *eigen*, a lo propio y al apropiar, sino a *Auge*, a la mirada y al ver: quiere decir apoderarse de la mirada, llamar para sí mismo la mirada, a-propiar (*QI*, p. 270). *Ereignen*, como *eräugen*, significa pues disponer lo propio haciéndolo visible. El *Ereignis*, al hacer visible en el claro el despliegue del ser del hombre como *Da-sein*, conduce a sí mismos a los mortales, haciéndolos propios (*vereignen*) al ser que, a su vez, se hace propio (*zugeeignet*) –es decir, se dedica– al ser del hombre (*QI*, p. 270 y *US*, trad. p. 248).

Lo que Heidegger comprende, pues, bajo este término, es esta recíproca propiación entre el ser y el hombre por la cual se relacionan. Pero como el *Ereignis* es así la relación de todas las relaciones, (*US*. trad. p. 256), lo que le es más propio es el acontecimiento desapropiador de sí mismo, el *Enteignis* (*QIV*, p. 45), exactamente lo mismo que a la visibilidad de la *alêtheia* que adviene como *Lichtung*, como claro, pertenece el ocultamiento, la *lêthê*, como lo que le es más propio, como su corazón (*QIV*, p. 136). Es precisamente porque el *Ereignis* no tiene la estructura de la ipseidad, porque no podemos pensarlo más que como un destinar (*Schicken*), es decir, un dar que no da más que su donación y que dando así se retiene a sí mismo y se retira (*QIV*, p. 23), que es en sí mismo *Enteignis*, es decir, que es el fundamento sin fondo del ser, su abismo. Es sólo entonces que Heidegger rompe verdaderamente con la idea de absoluto que gobierna toda la historia del pensamiento. Pues la finitud del ser, que se cuestiona en los textos de 1929 (cfr., por ejemplo, *¿Qué es la metafísica?*, *QI*, p. 69), se piensa aún con respecto a la trascendencia del *Dasein*, del cual el ser es el horizonte finito, es decir, con relación a la in-finitud de una auto-proyección que se cierra sobre sí misma, mientras que la finitud del *Ereignis* proviene del límite interno del destino mismo, que por destinar, debe permanecer al abrigo abismal que le es propio (*QIV*, p. 93). La finitud del *Ereignis* es pensada a partir del concepto de propiedad que Heidegger quiere distinguir del de la ipseidad: lo propio es aquello que pertenece a alguna cosa, lo que la ha hecho ser lo que es, y no lo que la ha hecho un "sujeto" suscep-

tible de tomar posesión de *otra* cosa. En este sentido, el concepto heideggeriano de *Eigentum* no tiene nada que ver con la toma de posesión que es siempre comprendida como privatización, como lo indica el latín *proprius*, que viene de *pro-privus* (cfr. *US*, trad. p. 28: nota del traductor). Este nuevo concepto de finitud exige el abandono del pensamiento trascendental y "la superación del horizonte como tal", como Heidegger lo señala al margen de su ejemplar de *Ser y tiempo* (*SZ, GA* 2, p. 39). El concepto de horizonte se revela, en efecto, insuficiente para pensar el dominio de apertura, el espacio de juego en el interior del cual el ente puede ir al encuentro, pues "no es más que el lado vuelto hacia nosotros de lo abierto que nos envuelve", abierto que hay que llamar más bien *Gegnet*, región, en el sentido de "libre extensión" (*freie Weite*) (*QIII*, p. 191 y ss.). Se trata, pues, de salir de la clausura del horizonte para pensar la distancia propia de lo lejano –la palabra alemana *Weite* tiene la misma raíz que el latín *vitium*, cuyo sentido primero es distancia–, lo que prohíbe, en efecto, relacionar la espacialidad del *Dasein* con la temporalidad, como lo intentó el § 70 de *Ser y tiempo* (*QIV*, p. 46). Pensar lo propio del espacio, es decir, el *espaciamiento* como el desarrollo de un espacio libre, la apertura de un claro (*QIV*, P. 201), no es posible más que en la perspectiva del *Ereignis* comprendido como destino –*Geschick*. Pues *schicken* significa en su origen ordenar, en el sentido de arreglar un espacio -*einräumen*–: es por esto que cuando Heidegger emplea la palabra *Geschick* a propósito del ser, quiere decir "que el ser se dirige a nosotros y se esclarece y que, al esclarecerse, arregla el espacio de juego del tiempo en el cual el ente puede aparecer" (*SG*, trad. pp. 149-150). La *Lichtung*, el claro, en efecto, también debe pensarse a partir del *Geschick*: mientras que en *Ser y tiempo*, como en los textos ulteriores (hasta la conferencia titulada *El giro*, pronunciada en 1949, pero publicada en 1962, cfr. *QIV*, p. 152), se relaciona con la luz (*Licht*) y la claridad, en *El final de la filosofía y la tarea del pensar* (1964) se relaciona con otro sentido del verbo *lichten*, que no significa iluminar, sino desarrollar un espacio libre, esclarecer en el sentido de procurar un claro (*QIV*, p. 127). La luz y el reino de la visibilidad todo entero están, pues, subordinados a lo abierto de la

Lichtung en tanto claro, al arreglo de este espacio de juego donde presencia y ausencia, luz y sombra, acontecimiento apropiador y despropiador son la prueba de su co-pertenencia.

Se puede comprender, después de haber medido la amplitud del "giro del *Ereignis*", que cuando Heidegger pronuncia el 31 de enero de 1962 la conferencia titulada *Tiempo y ser*, el texto ya no puede conectarse directamente con el de *Ser y tiempo* de 1927 (*QIV*, p. 11). Si, en efecto, se trata siempre de la misma cuestión –la de la *y* de ser *y* tiempo, tiempo *y* ser–, hoy no puede plantearse a partir de una trascendencia que depende aún del platonismo, sino que debe hacerse a partir de esta *donación* que la metafísica en tanto platonismo no piensa pero presupone constantemente. Porque el ser no es ni ente ni simplemente temporal y porque el tiempo no es ni temporal ni simplemente ente, se puede decir de ellos no que *son*, sino que *hay* ser y que *hay* tiempo –en alemán *es gibt:* da, carácter impersonal que ya aparece en *Ser y tiempo* (por ejemplo, *SZ*, p. 212), pero para indicar la diferencia ontológica, es decir, lo que hace posible el "es" del ente, mientras que no se trata ahora de remitir por esto al poder-diferenciar trascendental del *Dasein*, sino a la duplicidad (*Zwiefalt*) del ser mismo que se retira en beneficio del des-ocultamiento del ente (*VA*, trad. p. 89). Lo que se trata de pensar pues, si el tiempo y el ser son el don de una donación, es sobre lo que es cada vez dado y también Eso que da. Ahora bien, ser quiere decir presencia –*Anwesen*. Este término en alemán significa literalmente "avanzada en el ser": lo que es así "presente" –*anwesend*– es lo que es dado en el des-ocultamiento. El ser, en tanto que lleva al ente el des-ocultamiento, es un dejar desplegarse en la presencia. Pero este des-ocultamiento del ente se vuelve posible por un segundo "dejar" que es el don del despliegue de la presencia, es decir, del ser mismo (*QIV*, pp. 18 y 69). El ser, cuando no es ya pensado como el fundamento del ente, es decir, cuando es pensado en lo que tiene de propio, es el don del despliegue de la presencia y es este don el que ha permanecido impensado en el *esti gar einai*, en el "es a decir verdad ser" de Parménides. Pero esto impensado no accede, sin embargo, a la claridad conceptual en el pensa-

miento de Heidegger, ya que esta donación es un *destinar*, es decir, un don sin "sujeto" que dé. En tanto destino, el ser es, pues, en sí mismo, histórico, pero la historia del ser no acaba con el pensamiento del *Ereignis*, es decir, de Eso que da y que destina, en el sentido en el que se acaba en Hegel –en un saber absoluto, por la identificación del ser y del pensamiento–, pues lo que dona del despliegue de la presencia no puede, él mismo, entrar en presencia (*QIV*, p. 87). Las épocas de la historia del ser no son, como en Hegel, períodos de tiempo, sino por el contrario, el rasgo fundamental del *destinar* que *se detiene* –de ahí el sentido propio del griego *epochê*– para que haya donación. Es esta esencia epocal de la destinación la que sólo permite comprender la historicidad del pensamiento que a él responde (*QIV*, pp. 24-25). Desde 1946, en *La palabra de Anaximandro*, el carácter extático del *Dasein* había aparecido como *correspondiente* al carácter epocal de la historia del ser y ya no como el fundamento de éste, ya que la epocalidad caracteriza "la esencia del tiempo pensado en el ser" (*HW*, trad. p. 275), es decir, este devenir sin sujeto que Heidegger llama destinación y cuyo primer bosquejo encontramos en un ensayo de Hölderlin titulado *El devenir en el perecer* –ensayo al cual Heidegger hace una breve alusión en su curso del semestre de verano de 1941-1942 (*GA* 52, p. 119 y ss.). Es únicamente a partir de lo que Nietzsche llamaba "la inocencia" del devenir, es decir, a partir de una concepción que no ve más en la historia la realización temporal de lo intemporal, que puede pensarse la verdadera eternidad: ella no es de ningún modo la permanencia de un siendo siempre, sino por el contrario es la permanencia, , enigmática, de la retirada misma que se da a ver en lo repentino del instante, en el súbito relámpago de la llegada a la presencia (*SG*, trad. p. 209).

¿Qué es ahora del dar del tiempo mismo? Cuando determinamos lo propio del tiempo a partir del *presente* (*Gegenwart*), comprendemos habitualmente este último en el sentido del ahora y no en el sentido de la entrada a la presencia (*Anwesenheit*). Sin embargo, el presente comprendido a partir de la entrada a la presencia tiene el sentido de un venir *al encuentro de* nosotros

para permanecer allí (*entgegenweilen*), pues en el *gegen* de *Gegenwart* está dicha la relación de la presencia con el hombre: es así el hombre a quien se dirige la llegada a la presencia. En la presencia comprendida como *Anwesen*, la relación del ser con el hombre viene a expresarse: el hombre es hombre sólo porque el ser mismo se dirige a él desplegando la presencia y no porque en virtud de su esencia extática sea el "lugar" del habérselas consigo mimo del ser (*QIV*, p. 29-30). El *advenir* ya no será pensado como la llegada *a sí mismo* del *Dasein*, sino como la llegada *del* ser *al* hombre. Es por eso que Heidegger, en un texto de 1958, consagrado a los *Principios del pensamiento*, podrá decir que el advenir correctamente pensado es el pre-sente (*Gegenwart*), pues bajo este término comprende no lo que es dado en el ahora momentáneo, sino lo que espera (*wartet*) a nuestro encuentro (*entgegen*), al que nos exponemos o nos cerramos. (*GD*, trad. p. 74, cfr. igualmente *US*, trad. p. 199). Lo que Heidegger llamaba en 1946 el carácter escatológico del ser (*HW*, trad. p. 267) no remite de ninguna manera a la dimensión del futuro, sino únicamente al presente comprendido en este sentido, es decir, a la *exigencia* de lo que viene a nosotros y a la cual respondemos dejando venir a nosotros lo no que es simplemente el "pasado", sino el siendo-sido. Es sólo así que podemos esperar "el antaño de la aurora en el futuro del advenir" (*HW*, trad. p 267). Este despliegue de presencia que concierne constantemente al hombre no es, pues, necesariamente para el presente, en tanto que éste se opone al advenir y al siendo-sido: todo *Anwesen* no es *Gegenwart*, ya que la ausencia del siendo-sido, como la del advenir, sigue siendo una modalidad de la llegada a la presencia que se dirige a nosotros. Lo que constituye, entonces, lo propio del tiempo, es que es en sí mismo esta *donación a distancia* que expresa la palabra alemana *reichen*, que significa literalmente tender, presentar, en el sentido de dar en un movimiento de extensión hacia delante y que remite a la idea de un poder extendido, de un *reinado* o de una direccionalidad del tiempo (*reichen* tiene la misma raíz que el latín *reg-* que ha dado *rex* y *dirigere*). El tiempo mismo es, pues, la unidad de esta triple donación a distancia del siendo-sido por el advenir, y del advenir por el siendo-sido, que en su rela-

ción recíproca producen el presente (*QIV*, p. 31-32). Heidegger llama *espacio de tiempo* (*Zeitraum*) al claro abierto por la donación a distancia recíproca entre el advenir, el siendo-sido y el presente. Al tiempo pertenece, en efecto, la *dimensión*, que no hay que comprender de entrada en un sentido espacial como un dominio de medida posible, sino como la donación misma de la medida. Pero si en las tres dimensiones del tiempo está en juego una modalidad específica de llegada a la presencia, no es posible referirla sólo al presente: el *juego* recíproco de cada una de las dimensiones del tiempo, por el cual cada una de ellas da las otras y es dada por ellas, constituye una cuarta dimensión del tiempo que es en realidad la primera, ya que es en ella que reside la donación a distancia de la presencia. Heidegger propone comprenderla como *proximidad* en el sentido en que permite la vecindad de las dimensiones del tiempo, impidiendo y deteniendo su fusión. La apertura del claro está así asegurada de antemano por mantener en reserva lo que está impedido en el siendo-sido y lo que es retenido en el advenir (*QVI*, p. 34-5). Este reinado del tiempo alcanza al hombre, que no es hombre más que porque se mantiene en su triple dimensionalidad y está expuesto a esta donación, que es al mismo tiempo retención.

La donación destinal del ser y la donación extensiva del tiempo se manifiestan ambas en la retención epocal para una y en el impedimento y la reserva del presente en el advenir y del siendo-sido para la otra, la misma retirada por la cual el *Ereignis* salvaguarda lo que le es propio y lo preserva de un desocultamiento sin límites que equivaldría, por otra parte, a una ocultación sin límites. Es pues, a partir del *Ereignis*, que ser y tiempo se determinan en lo que tienen de propio, es decir, en su co-pertenencia. Pero como el ser no es, en lo que tiene de propio, el fundamento del ente, el tiempo tampoco es, en lo que tiene de propio, el del ser, aunque la destinación que da el ser repose sobre el reinado del tiempo (*QIV*, p. 37). Es por ello que, como lo indica Heidegger al comienzo de *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, la reanudación de la "tentativa que, después de 1930, no ha cesado jamás de ser renovada: la de dar

una figura más inicial al cuestionamiento instituido por *Ser y tiempo*", bien podría conducir a un cambio de título de la tarea emprendida con *Ser y tiempo* (*QIV*, p. 112). Porque el ser pensado a partir del claro es presencia destinal, y porque el claro pensado a partir del *Ereignis* es el tiempo mismo, la tarea del pensar tendría entonces por título, en lugar de *Ser y tiempo*, *Lichtung und Anwesenheit*, claro y presencia (*QIV*, p. 139). Con este título que nombra lo impensado de la filosofía se determina la cuestión propia del pensar, *die Sache selbst*, *to pragma auto*, la cual, sin embargo, la filosofía después de Platón no ha cesado de convocar al pensamiento. Es por esto que el abandono del pensamiento en su modo filosófico no conduce de ningún modo a Heidegger a la superación de la metafísica, sino antes bien a su apropiación.

Observaciones sobre la traducción de algunos términos[1]

"Faire attention audire des paroles, c'est essentiellement autre chose qu'il n'y paraît tout d'abord, c'est- à-dire tout autre chose que de s'occuper simplement des mots."

Qu'appelle-t-on penser?, p. 142.

El pensamiento de Heidegger, sin duda más que el de ningún otro pensador, es inseparable del idioma en el cual está expresado. A decir verdad, es necesario recordar que Heidegger no representa más que el caso límite de la situación normal de todo pensamiento, a saber, la mirada de un universal en y a través de una lengua singular. Sabemos, al menos después de Herder y sobre todo de Humboldt, del cual Heidegger se vale expresamente (cfr. *US*, trad. pp. 232 y 256), que toda lengua es una visión del mundo, que en consecuencia no es el simple *instrumento* de expresión de significaciones preexistentes, sino que las *constituye*. Por esta razón, traducir no puede consistir jamás en un simple cambio de términos de una lengua a otra ni en la búsqueda de equivalencias interlingüísticas, pues la transferencia de una significación de una lengua a otra exige necesariamente la apropiación por interpretación de la *significación extrajera*. Que traducir sea posible, a pesar de todo, es lo que Heidegger mismo subraya cuando nos recuerda, en un curso del semestre de inviemo de 1942-1943 (*GA* 54, p. 17), que ya debemos traducir nuestra propia lengua materna, es decir,

1. Nota del traductor: Las presentes observaciones han sido traducidas e incluidas en esta obra por considerarse relevantes para el estudio de este texto. Se tradujeron los términos franceses al español para facilitar la lectura, pero se han respetado las referencias de la autora al idioma francés.

apropiarnos este idioma que no es jamás solamente un instrumento familiar, sino que adquiere, por el contrario, desde que comenzamos a pensar, el estatuto de una lengua extranjera. Es esta traducción interna a la lengua que hace posible la traducción entre lenguas diferentes. Pero esto implica que la traducción sea siempre un trabajo de *pensamiento* y una tentativa de *interpretación*.

Tal concepción de la traducción me ha conducido a retraducir la totalidad de los pasajes citados en lo que precede. No hay que ver allí, en consecuencia, ningún desprecio en las traducciones existentes en las cuales, por el contrario, me he apoyado continuamente. En efecto, veo más como una ventaja que como un inconveniente el hecho de que haya, por ejemplo, varias traducciones (parciales o totales) de *Ser y tiempo*: me he inspirado en cada una de ellas, pues cada una tiene sus cualidades y sus defectos (y también las cualidades de sus defectos). No creo que podamos considerar ninguna traducción como acabada y definitiva, ni que ésta pueda constituir jamás un equivalente autónomo del texto original que traduce. La traducción no *reemplaza* al texto original, no puede más que *remitirnos* a él, intentar damos el mejor acceso posible. Es exactamente lo que se propone también la tentativa de interpretación aquí presentada. Por ello encontramos muchas palabras alemanas de las cuales no sólo he intentado dar una traducción sino cuyo sentido idiomático me he esforzado por dilucidar cada vez. Sin embargo, he renunciado a traducir dos términos, que constituyen ambos las palabras maestras del pensamiento de Heidegger, a saber, *Dasein* y *Ereignis*. Estos dos términos no son de ningún modo intraducibles en sí mismos, pero lo son en atención al sentido que Heidegger les reconoce.

Ya me he explicado sobre el carácter intraducible, reconocido por otro lado por Heidegger mismo, del término *Ereignis*, al cual ya no da su sentido habitual de evento, sino el de apropiación; tal sentido le reconoce la etimología popular que lo hace (falsamente) derivar de *eignen*, manteniendo la referencia a la verdadera etimología de la palabra, que remite a *Auge* (mirada) y que le da el sentido de aparición. Es el entrelazamiento

de estos dos sentidos, el que hace al término propiamente intraducible.

El caso de *Dasein*, palabra que depende de la terminología filosófica, es sensiblemente distinto. Este término, que significa literalmente ser-ahí, ha sido forjado para traducir el latín *existentia* y se encuentra en este sentido en los filósofos alemanes, en Kant y en Hegel en particular. Heidegger dará a esta palabra otro sentido, ya que con él, *Dasein* deviene el nombre de "este ente que somos nosotros mismos cada vez" (*SZ*, p. 7), es decir, del hombre. Pues el hombre para Heidegger no es un sujeto, sino este ente no indiferente a su ser, este ente por el cual obra el ser (*SZ*, p. 42). Es por eso que la traducción "literal" de *Dasein* como ser-ahí (propuesta, entre otras, por los primeros traductores de *Ser y tiempo*) no acoge los votos de Heidegger mismo, que declara en 1967, en el seminario sobre *Heráclito*, al cual su alumno y amigo Eugen Fink lo había invitado, que con esta traducción "todo lo que había sido conquistado en *Ser y tiempo* como nueva posición se había perdido" (*H*, trad. p. 174), pues ésta deja entender que se comprende al hombre como un puro existente en el sentido tradicional de este término, es decir, como un puro subsistente. *Dasein*, en su sentido tradicional, es, sinónimo de *Vorhandensein*, que significa la pura y simple presencia de hecho de la cosa. Ya, en 1945, en una carta a Jean Beaufret, Heidegger proponía comprender la palabra *Da-sein* en el sentido -en un francés sin duda imposible, agregaba- de "ser-el-ahí"[2] en el cual "el-ahí" designaría la no-ocultación de la *alêtheia* (*HB*, trad. p. 184). Pues después del "giro", *Da-sein* (esta grafía que se encuentra algunas veces ya en *Ser y tiempo* deviene entonces constante) ya no designa el ser *del* hombre, el claro que él es por él mismo en tanto que *lumen naturale* (*SZ*, p. 133), sino el claro *del* ser en el cual el hombre se sostiene. Es, pues, para permitir esta doble lectura del término *Dasein*, que es necesario dejarlo sin traducir. Podemos, por cierto, considerar la no traducción como un fracaso, pero nada prohíbe pensar el fracaso de manera positiva, es decir, como la exigencia de

2. Nota del traductor: en francés, "être-le-là".

una apertura a la idea establecida a partir del idioma alemán mismo, más que como la voluntad de poner en circulación una oscura palabra de paso.

Todas las demás dificultades de traducción encontradas aquí exigirían también un tratamiento circunstanciado. He intentado proponer cada vez un mínimo de explicaciones. En las notas que siguen, me he limitado a reunir algunas de las nociones más importantes y a agregar algunas precisiones suplementarias. Me queda por desear que el lector encuentre allí la posibilidad de entender el idioma alemán en sí mismo en su diferencia irreductible con el francés, sin desconocer, sin embargo, que "el ser habla en todas partes y siempre a través de toda lengua" (*HW*, trad. pp. 298-299).

1) Una de las más grandes dificultades de traducción encontradas concierne al término *Eigentlichkeit*, traducido a menudo como "autenticidad", pero algunas veces también como "propiedad". Si esta última traducción corresponde más precisamente al sentido literal del término alemán –el radical *eigen* significa, en efecto, propio– su empleo sistemático puede conducir a ambigüedades, ya que en francés el término propiedad traduce más bien los términos *Eigenschaft* (propiedad en el sentido de cualidad, de atributo) y *Eigentum* (propiedad en el sentido de posesión) que el de *Eigentlichkeit*, neologismo que significa precisamente el hecho de ser en sentido propio (o verdaderamente) lo que se es. Es por ello que he preferido a menudo traducir este término como "autenticidad", agregando, sin embargo, comillas para mostrar que este término no debe tomarse en un sentido exclusivamente moral (ver p. 48). El tema de lo "propio" atraviesa toda la obra de Heidegger, del *Eigentlichkeit* al *Ereignis*, pero no se trata de ningún modo de la reconducción del privilegio metafísico del "valor" de la verdad pues, exactamente como la no-verdad es más original que la verdad (*QI*, p. 182), la "inautenticidad" es también más original que la "autenticidad" (ver. p. 48) y *Enteignis*, acontecimiento desapropiador, más original que *Ereignis* (ver p. 111).

2) Se designa en alemán el presente en el sentido temporal mediante el término *Gegenwart* que significa literalmente atención o espera (*Warte*) de lo que viene al encuentro (*gegen*): se comprende entonces cómo Heidegger pudo terminar por ver en él el ad-venir verdadero (ver p. 115). El término latino *praesens* significa, por el contrario, ser delante o ante y hemos visto que Heidegger lo utiliza para designar el esquema horizontal de la presencia (ver p. 105) a partir del cual la espera de lo que viene al encuentro –es decir, el éxtasis del presente– puede tener lugar. Hay, no obstante, otro término en alemán para designar la presencia en un sentido más ontológico que temporal: *Anwesenheit*. Significa literalmente la llegada (*an*) al ser y a su despliegue, pues el antiguo verbo *wesan* quiere decir permanecer, desplegar de modo duradero su ser (ver p. 114), y la palabra *Anwesen* tiene, como el griego *ousia*, el sentido de capital, propiedad (cfr. *GA* 31, p. 51).

3) El término *Geworfenheit*, que designa un existenciario fundamental del *Dasein*, ha sido traducido en primer lugar, por el término de origen latino derelicción, que designa un estado de abandono y de desamparo, mientras que el alemán, por el contrario, pone el acento sobre el carácter "dinámico" del *Dasein* como ser constantemente en yección (*werfen* quiere decir arrojar). En las traducciones más recientes de *Ser y tiempo*, se ha vuelto a una traducción más literal de este término como "ser-arrojado", lo que permite, como lo hace Heidegger mismo, relacionar la *Geworfenheit* con el otro existenciario fundamental del *Dasein* que es el *Entwurf*, el proyecto en el sentido de primera yección o de esbozo de posibilidades (cfr. *SZ*, p. 145 y ver aquí p. 53).

4) He elegido, como la mayoría de los traductores, traducir el término *Geschichtlichkeit* por "historicidad" y *geschichtlich* por "histórico". Para designar la historia, el alemán dispone, en efecto, de dos términos, allí donde el francés no posee más que un solo: *Geschichte*, que deriva del verbo *geschehen* del cual el sentido es: producirse, tener lugar, y que significa el proceso histórico en su realidad misma (ver p. 83); e *Historie*, que deriva del griego *historia* que quiere decir averiguación, investiga-

ción, información, y que remite no a la realidad histórica misma sino al conocimiento científico que podemos tener de ella.

5) La palabra alemana *Sorge* tiene, exactamente igual que el latín *cura*, el doble sentido de cuidado y de preocupación, y ha sido elegido por Heidegger para designar, fuera de toda connotación moral o existencial, el ser mismo del *Dasein* (ver p. 54). Pero como el *Dasein* no sólo se relaciona consigo mismo sino también con otro ente, Heidegger distingue dos modos del cuidado, que son la preocupación (*Besorgen*) y la solicitud (*Fürsorge*). Hemos visto que en la preocupación el *Dasein*, en tanto ser-en-el-mundo, está en relación con el ente que no es él mismo siendo cabe-de éste (ver p. 54). Por el contrario, no nos ha sido posible ser también explícitos en lo que concierne a la solicitud (que aparece, sin embargo, en el esquema de la página 69 al lado de la preocupación). Heidegger muestra, en el § 26 de *Ser y tiempo*, que en la solicitud el *Dasein* se relaciona con el ente parecido a él, es decir, con otro *Dasein*.

6) Hemos visto por qué, contrariamente a la mayoría de los traductores, he tenido que traducir por el mismo término (distinguiéndolos sólo por el agregado de una mayúscula), la palabra alemana *Zeitlichkeit* y su doblete de origen latino *Temporalität* (ver pp. 98 y 100). Sin embargo, es necesario agregar que es en el nivel de los adjetivos, que las diferencias de empleo son las mejores señaladas: así, si "temporal" significa simplemente lo que tiene relación con el tiempo y "tempóreo" lo que es bajo el modo del tiempo, es necesario, en cambio, llamar "intratemporal" (*innerzeitig*) lo que es *en* el tiempo (ver p. 88 y ss.).

7) La mayor dificultad a la cual se han enfrentado todos los traductores concierne a la oposición de la *Vorhandenheit* y de la *Zuhandenheit*, términos que comprenden ambos una relación con lo a la mano (*Hand*). Pero si la palabra *Hand* es manifiestamente entendida por un oído alemán en la expresión *zuhanden*, que significa en mano propia o al alcance de la mano (es por eso que he traducido *Zuhandenheit* por "ser a la mano"), no se aplica lo mismo para la palabra *vorhanden*, que designa la pura y simple presencia disponible de algo. Heidegger mismo su-

braya (*SZ*, p. 42) que la expresión *Vorhandenheit* traduce el latín *existentia*. Por mi parte, he insistido, siguiendo por otro lado otra indicación igualmente dada por Heidegger (ver p. 79), sobre el sentido temporal y no espacial del prefijo *Vor* que tiene más bien el sentido de "ante" que el de "delante". Es por eso que he llegado a traducir *Vorhandenheit* no sólo como subsistencia (ver p. 104), sino también simplemente como pre-sencia (ver p. 79) y *vorhanden* no sólo como subsistente sino también como ser ante los ojos (ver p. 69), insistiendo sobre el carácter de anterioridad de la presencia disponible de cosas que aún no tienen relación a la mano, que no son pues para (*zu*) ella.

Bibliografía

No se trata de citar aquí lo que no sería más que una reducida parte, los innumerables comentarios que la obra de Heidegger ha suscitado en el mundo entero. Nos referiremos, para este efecto, a la bibliografía establecida por R. Gonner, en *Martin Heidegger*, cuaderno dirigido por M. Haar, París, L'Heme, 1983, pp. 477-493.

Sin embargo, es necesario mencionar el pequeño número de obras que han guiado mi lectura de Heidegger y en las cuales me he inspirado ampliamente. Éstas son, por orden de publicación:

Biemel W., *Le concept de monde chez Heidegger*, Louvain, Nauwelaerts, París, Vrin, 1950, reed. 1981. Este trabajo, esbozado primero en alemán, después traducido al francés por el autor mismo, constituye una excelente introducción a *Ser y tiempo*.

Pöggeler O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1963 La traducción francesa de esta obra ha aparecido en 1967 en Aubier-Montaigne, bajo el título: *La pensée de Martin Heidegger*. Una segunda edición aumentada apareció en 1983 en Alemania. Este libro, que ha constituido la primera tentativa de describir el conjunto del

camino seguido por el pensamiento de Heidegger, y donde se citan numerosos manuscritos, de los cuales algunos permanecen inéditos a la fecha, es una referencia fundamental. Hay trad. cast.: Pöggeler, Otto (1993), *El camino del pensar de Martin Heidegger*, traducción de F. Duque, Madrid, Alianza.

Herrmann F.-W. von, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Meisenheim am Glan, A. Hain, 1964. Esta obra, lamentablemente no traducida al francés, es la puesta en obra sistemática de la auto-interpretación que Heidegger ha dado del "giro" (*Kehre*) de su pensamiento.

Herrmann F.-W. von, *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu "Sein und Zeit"*, Frankfurt a M., V. Klostermann, 1974. Segunda edición aumentada, 1985. Esta colección de textos consagrada a la interpretación de *Ser y tiempo* incluye en particular un breve artículo que trata sobre "Temporalidad del *Dasein* y tiempo del ser".

Heinz M., *Zeitlichkeit und Temporalität im Frühwerk Martin Heideggers*, Würzburg, Konigshausen und Neumann, Amsterdam, Rodopi, 1982. Esta excelente tesis es, de lo que conozco, el *único* trabajo *temáticamente* consagrado a la cuestión de la temporalidad en Heidegger. Herrmann F.-W. von, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins, Eien Erläuterung von "Sein und Zeit"*, Band 1, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1987. Se trata del primer volumen del comentario de *Ser y tiempo* seguido por aquel que devino en 1975 director de la edición completa de las obras de Heidegger. Este primer tomo, de más de 400 páginas, sólo trata sobre la introducción, es decir, sobre la exposición de la cuestión del sentido del ser.

Se observa que todas estas obras son alemanas, lo que atestigua que, contrariamente a una opinión ampliamente difundida, es en Alemania, y no en Francia, Estados Unidos o en otras partes, donde Heidegger es mejor leído y comprendido.

Me resta mencionar aún un instrumento de trabajo indispensable para quien emprenda una lectura seria de Heidegger:

Feick H., *Index zu Heidegger "Sein und Zeit"*, Tübingen, Niemeyer, 1961, 2° edición aumentada, 1968.

Aunque el tema de la temporalidad y del tiempo sea abordado en numerosos comentarios, curiosamente, no constituye el punto central de ninguno de ellos, a excepción de la tesis reciente de Marion Heinz. Me limitaré, pues, a mencionar un pequeño número de trabajos franceses que han tratado directamente esta cuestión:

Waelhens, de, A., *La philosophie de Heidegger*, L, Nauwelaerts, París, 1942. Este libro ya antiguo, que tiene siete reediciones sucesivas, ha tenido el mérito de proponer un comentario completo de *Ser y tiempo*, antes de su traducción parcial, realizada por el mismo A. de Waelhens y R. Böhm en 1963. El capítulo consagrado a la temporalidad siguió siendo, hasta 1985 (fecha de la primera traducción completa de *Ser y tiempo*), el único texto en francés que concierne al conjunto de la segunda sección. Hay traducción castellana: Waelhens, de, A., (1986), *La filosofía de Martín Heidegger*, 2ª. edición, México, Universidad Autónoma de Puebla.

Derrida J., "Ousia et grammè", nota sobre una nota de *Sein und Zeit*, en *Marges de la philosophie*, París, Ed. de Minuit, 1972, pp. 31-78. Una primera versión de este texto ha sido publicada en *L'endurance de la pensée, Pour saluer Jean Beaufret*, libro colectivo, París, Plon, 1968. Se trata del comentario a la extensa nota del § 82 (p. 432) que versa sobre la historia del concepto vulgar de tiempo de Aristóteles a Hegel y Bergson.

Birault H., "Le temps et l'histoire", en *Heidegger et l'expérience de la pensée*, París, Gallimard, 1978, p. 529-621.

Souche-Dagues D., "Une exégèse heideggerienne: le temps

chez Hegel d'après le § 82 de *Sein und Zeit*", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, enero-marzo 1979, pp. 101-119.

Martineau E., "Conception vulgaire et conception aristotélicienne du temps. Notas sobre *Grundprobleme der Phänomenologie*", en *Archives de Philosophie*, 43, 1980, pp. 99-120.

Ricœur P., "Temporalité, historialité, intra-temporalité : Heideggger et le concept 'vulgaire' de temps", en *Temps et Récit*, t. III, París, Seuil, 1985, pp 90-144.

Courtine J.-F., "Kant et le temps. A propósito de M. Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la 'Critique de la raison pure' de Kant*", en *Le temps de la réflexion*, V, 1984, pp. 409-427.

Dastur F., "La constitution ekstatique-horizontale de la temporalité chez Heidegger", en *Heidegger Studies*, Eterna Press, vol. II, 1986, pp. 97-109.

Para finalizar, habría que mencionar una obra que constituye de alguna manera el contrapunto de este estudio. Se trata de:

Franck D., *Heidegger et le problème de l'espace*, París, Ed. de Minuit, 1986.

Se terminó de imprimir en
Artes Gráficas Piscis S.R.L., Junín 845,
(C1113AAA) Buenos Aires, Argentina.
Mes de Agosto de 2006

Heidegger ha planteado una cuestión: la del sentido del concepto fundamental de la tradición filosófica occidental, el concepto de ser. Ha revelado que es a partir del **tiempo** que comprendemos el ser, y mostrado que la filosofía encuentra su origen en un ser que ya no puede ser comprendido, como lo quiso la filosofía moderna desde Descartes, como un sujeto centrado sobre sí mismo sino como *Dasein*.

La cuestión del tiempo no ha sido para Heidegger una cuestión filosófica entre otras sino lo único que puede dar acceso a la humanidad como tal. Es el punto al que Heidegger llega planteando la cuestión de la relación del *ser* y la del *tiempo*.

Todo lo cual comporta una revolución del modo de pensar que requiere tener en cuenta la esencial *finitud* del hombre y del ser. Además de la puesta en evidencia de la *historicidad* del pensamiento filosófico que implica que ya no puede ser definido como pura teoría y que exige un compromiso existencial que no lo pone al abrigo del error. A partir de una tal concepción de su pensamiento se puede comprender el compromiso político de Martin Heidegger, lo cual no significa excusarlo.

Aleccionados por la historia del ser, parece posible decir que aquello que se sustrae al juego de la esencia y la existencia es el tiempo.

Françoise DASTUR, nació en 1942 en Lyon, Francia. Es doctora en filosofía y letras por la universidad de Lovaina, Bélgica (1993). Su tesis de doctorado: "Dire le temps: Esquisse d'une chronologie phénoménologique", con un jurado compuesto por: J. Taminiaux (directeur), P. Ricoeur, J. Derrida, G. Gérard.
Es profesora de la Universidad de Nice-Sophia Antipolis, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía.
Desde octubre de 2000 trabaja en el Centre de Recherches sur l'histoire des idées (CRHI, UMR 6045 CNRS) de l'Université de Nice.

Ediciones del ______

